ION LUNGU

ȘCOALA ARDELEANĂ



EDITURA
VIITORUL ROMÂNESC

ION LUNGU

ȘCOALA ARDELEANĂ

Coperta: Fl. Creangă

Redactori de carte: MATEI ALBASTRU și SORIN PETRESCU

ION LUNGU

ȘCOALA ARDELEANĂ

MIȘCARE CULTURALĂ NAȚIONALĂ ILUMINISTĂ

– ediție nouă, revăzută –

Editura „VIITORUL ROMÂNESC“
București – 1995

I.S.B.N. – 973–9172–12–1

CUPRINS

I. ÎN LOC DE INTRODUCERE

Cum era firesc, în decurs de peste un secol și jumătate, cât s-a scurs de la încetarea din viață a lui Samuil Micu, Gheorghe Șincai, Ion Budai-Deleanu și Petru Maior, s-a scris mult și s-au spus multe despre Școala ardeleană, despre particularitățile și aportul ei la dezvoltarea istorică modernă a poporului nostru. Aproape toate generațiile următoare de cărturari au ținut să-și exprime, într-un fel ori altul, atitudinea față de ideile elaborate de învățații români transilvăneni de la sfârșitul veacului al XVIII-lea și începutul celui următor. Se înțelege, situarea s-a făcut în funcție de noile probleme apărute în procesul dezvoltării sociale, de formația intelectuală și personalitatea fiecăruia, de interesele speciale care prezidau adoptarea poziției respective.

Dacă revoluționarii, îndeosebi Nicolae Bălcescu, valorifică latura pregnant progresistă a moștenirii ideologice a Școlii ardelene, în special accentul pus de învățații transilvăneni pe „deșteptarea" națională a românilor, purtătorii de cuvânt ai păturilor conservatoare preferă să răstălmăcească aceleași idei în sens îngust naționalist. În primele decenii de după Revoluția din august 1848 s-a constituit chiar o mișcare de epigoni ai Școlii ardelene, cunoscută în istoriografia noastră sub numele de „școală" sau „curent" latinist. Ca orientare filologică extremistă, „școala latinistă" parazitează pe anumite erori și exagerări ale învățaților transilvăneni din secolul pecedent, deși unii dintre aceștia au revenit ulterior asupra exceselor inițiale, emendându-le sau retractându-le tacit în scrierile lor istorice, în tălmăcirile filosofice și de altă natură. Poate că un aspect pozitiv al activității epigonilor latiniști constă totuși în publicarea de informații și documente cu privire la operele și biografia corifeilor Școlii ardelene, ca și a unor manuscrise inedite sau fragmente din altele rămase și după aceea netipărite.

Dilatând până la absurd neajunsurile și erorile predecesorilor și aplicându-le în practică, epigonii latiniști au adus, fără îndoială, și unele prejudicii culturii românești, atât prin piedicile artificiale ridicate în calea dezvoltării limbii literare și a literaturii naționale, cât și prin umbrele aruncate asupra Școlii ardelene însăși, mai ales prin semănarea confuziei în legătură cu adevăratul ei mesaj ideologic.

În asemenea situație, nu e de mirare că Titu Maiorescu, vestejind pe bună dreptate teoria și practica latiniștilor epigoni, a contribuit și la discreditarea temporară a Școlii ardelene. Pentru câteva decenii, critica adusă de el contemporanilor săi latiniști se va răsfrânge negativ și asupra lui Samuil Micu, Gheorghe Șincai sau Petru Maior, mai les că mentorul Junimii nu a făcut în această privință delimitările și disocierile de rigoare.

I-a revenit lui Nicolae Iorga meritul de netăgăduit de a fi pus în altă lumină, mai favorabilă, o bună parte din ideile înaintate ale Școlii ardelene, separându-le ferm de excrescențele și denaturările latiniste. Lucrarea sa, *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea (1688–1821)*[1], constituie, din acest punct de vedere, o adevărată piatră de hotar. În partea a treia, intitulată *Epoca lui Petru Maior,* capitolele consacrate învățaților iluminiști din Transilvania reprezintă, de fapt, prima sinteză critică fundamentală a Școlii ardelene ca mișcare ideologică de prim ordin în istoria culturii românești. Marele istoric a creat o operă inspirată, scrisă la o incontestabilă incandescență spirituală și afectivă, aducând o contribuție de neprețuit la o mai profundă și cuprinzătoare înțelegere a cărturarilor iluminiști români.

Poate că în nici o altă scriere a sa nu simțim atât de viu și zguduitor îmbinarea fericită dintre talentul scriitorului și cel al istoricului: portretele lui Samuil Micu, Gheorghe Șincai și Petru Maior sunt pur și simplu excepționale. Chiar cel al lui Budai-Deleanu, pentru care îi lipseau suficiente date biografice, a rămas încă neegalat. Este adevărat că, lucrând în culori tari, verva critică a scriitorului întrece uneori dreapta măsură a istoricului; avem în vedere asprimea în aprecierea lui Șincai, exactă altfel, în esență. Cine a citit paginile lui Iorga despre Samuil Micu și Gheorghe Șincai e greu să uite vreodată flacăra în care sunt învăluiți aceștia de patosul său exegetic.

Caracterizarea perioadei istorice, a particularităților ei, delimitarea în timp, contribuția fiecărui cărturar în parte, ponderea

fiecăruia în dezvoltarea ulterioară a gândirii social-politice, a istoriei și filologiei, a dragostei pentru știință și învățătură, sunt realizate cu o mare concizie și pregnanță, deși necesită, bineînțeles, emendările de rigoare din partea istoriografiei noastre științifice. Marele istoric român nu optează pentru o singură denumire a mișcării cultural-ideologice prezentate, avansând mai multe: *Epoca lui Petru Maior, Școala de renovație a istoricilor din Transilvania, Renașterea transilvană* etc. Deosebit de important este faptul că, în această lucrare, Nicolae Iorga discută pe larg, pentru prima dată în istoriografia română, unele aspecte iluministe din opera și activitatea învățaților transilvăneni.

În același an (1901) cu *Istoria...* lui Iorga apar, în *Convorbiri literare,* studiile lui G. Bogdan-Duică, *Despre „Țiganiada" lui Budai-Deleanu*[2], care contribuie și ele la întemeierea exegezei referitoare la iluminismul Școlii ardelene. Spre deosebire însă de lucrarea lui Nicolae Iorga, care a stimulat afirmarea unui spirit din ce în ce mai științific în exegeza moștenirii culturale a învățaților români transilvăneni din „secolul luminilor", studiile lui Bogdan-Duică, odată cu îndemnul la o cunoaștere mai largă, mai aprofundată a climatului ideologic în care a fost creată epopeea eroi-comică a lui Budai-Deleanu și a conținututlui ei de idei, au dat naștere și la unele confuzii regretabile, prezentând fals, idealizat, iosefinismul ca ideologie și încadrând fortuit în sfera acestuia prima capodoperă cultă românească, pe baza unor analogii, aproximări sau deducții arbitrare. Sub acest aspect, autorul studiilor despre *Țiganiada* apare mai degrabă ca un apologet al iosefinismului și mai puțin un exeget al iluminismului lui Budai-Deleanu.

Din păcate, confuziile lansate de Bogdan-Duică s-au dovedit foarte persistente și amăgitoare, fiind îmbrățișate, total sau în parte, și de exegeți ulteriori, inclusiv de câțiva din zilele noastre, după cum atestă unele studii introductive mai vechi[3] sau mai recente[4]. Tocmai această împrejurare ne obligă să le menționăm, deși numai în treacăt.

Prima dintre aceste confuzii se referă la însuși temeiul teoretic al investigației și interpretării întreprinse de autorul studiilor: adoptarea necritică a „filiației de idei" în valorificarea operei abordate, căutarea cu orice preț a unor influențe străine (până și titlul studiilor conține precizarea *Înrâuririle germane*)

ca determinante pentru valoarea și conținutul de idei ale scrierilor asupra cărora se exercită, deși, în cazul dat, pretinsul „model" (*Eneida travestită* a lui Alois Blumauer) este, incontestabil, inferior lucrării pe care ar fi „înrâurit-o" (*Țiganiada* lui Budai-Deleanu). Se pare că însăși alegerea „modelului" are un tâlc de ordin politic. Epopeea burlescă a scriitorului austriac este pătrunsă într-adevăr de spiritul iosefinismului, chiar la modul tezist. Și, din moment ce ea devine „model" pentru *Țiganiada* (cu un rol decisiv și în orientarea ei ideologică), exegetul operei lui Budai-Deleanu se vedea în bună parte justificat s-o considere iosefinistă și pe aceasta din urmă. S-a întâmplat, însă, ca epopeea eroi-comică a poetului român să aibă un conținut mai bogat și mai radical de idei iluministe decât „modelul" atribuit. Spre a ieși din impas, Bogdan-Duică nu se dă în lături nici de la falsul evident, anexând iosefinismului toate ideile avansate ale iluminismului francez, chiar și unele aparținând revoluției franceze, în ciuda faptului că Iosif al II-lea ca împărat pedepsise difuzarea lor în imperiul habsburgic. Odată pornit pe demonstrații arbitrare, istoricul literar român simte nevoia să descopere și un element pregnant și sugestiv pentru iosefinismul *Țiganiadei*. În acest scop se folosește, după cum însuși declară, de analogii și presupuneri din cele mai năstrușnice. Dacă *Țiganiadei* în ansamblu i se atribuie ca „model" *Eneida travestită* a lui Blumauer, de ce nu i s-ar fi descoperit și un personaj care să reprezinte apoteoza lui Iosif al II-lea, idealul suprem al ideologiei „luminate" oficiale din imperiul habsburgic. Perspicace, Bogdan-Duică l-a și găsit repede în figura lui Vlad Țepeș, pentru că, presupune el, cine altcineva decât despotul „luminat" (cu diferitele sale reforme administrative, cu simpatiile de care s-ar fi bucurat din partea regimentelor românești de graniță etc., etc.) i-ar fi putut sugera poetului trăsăturile existente ale personajului său. Așadar, prin analogii, presupuneri și deducții, iată-l pe Ion Budai-Deleanu un „iosefinist" dintre cei mai reprezentativi. Numai că, îndărătul acestor conjuncturi ideologice, pare să existe și un substrat de altă natură decât cel exegetic propriu-zis, mai ales dacă ținem seama de niște împrejurări fără legătură aparentă cu studiile menționate. Prima se referă la perioada respectivă. Astfel, în timp ce Bogdan-Duică se străduia din răsputeri să idealizeze iosefinismul și să-i găsească adepți exemplari printre perso-

nalitățile cele mai marcante ale culturii românești, cum a fost Budai-Deleanu, A.C. Popovici (cunoscut și probabil, prieten cu autorul studiilor despre *Țiganiada,* prezenți împreună în orice caz în coloanele unor reviste ale vremii[5], făcea, tot pentru „uzul" românilor, apologia *Austriei mari,* a unui imperiu habsburgic „luminat" și „federalizat", care ar fi trebuit să înglobeze, în afară de Transilvania, și vechea Românie. A doua împrejurare intervine în 1928, când idealizatul imperiu se destrămase de câțiva ani. În loc să fie înghițite de monarhia habsburgică federalistă a lui A. C. Popovici, Transilvania și vechea Românie se uniseră într-un stat național de sine stătător. Se pare că și foștii adepți ai iosefinismului își reconsideraseră convingerile politice și simpatiile ideologice. Cert este că, în noua situația istorică, Bogdan-Duică ține să facă niște precizări[6] cu privire la conținutul de idei al *Țiganiadei,* în care pur și simplu își retractează convingerile din studiile apărute în 1901, afirmând că, de fapt, *Țiganiada* a fost influențată de ideile revoluției franceze. Bogdan-Duică se desprinsese de iosefinism, dar rezultatul vechilor sale analogii prinde încă, din păcate, în mrejele sale pe unii cercetători grăbiți și fără suficient discernământ critic în valorificarea bibliografiei existente.

Din cele remarcate în legătură cu studiile lui Bogdan-Duică despre *Țiganiada* reiese, credem, cât de sinuos și dificil a fost drumul spre constituirea exegezei științifice a Școlii ardelene în condițiile societății românești.

Destul de anevoios și încet s-a progresat și în domeniul tipăririi operelor inedite ale cărturarilor iluminiști din Transilvania. Astfel, dacă Gheorghe Șincai nu a reușit să-și publice în timpul vieții decât niște fragmente (în *Calendarele* de la Buda pe anii 1808 și 1809) din opera sa fundamentală, *Hronica românilor și a mai multor neamuri...,* până la tipărirea ei postumă a trebuit să treacă aproape jumătate de secol: o primă parte a fost editată de Gherman Vida, la Iași, în 1834, iar ediția completă, în trei volume, sub îngrijirea lui August Treboniu Laurian, a apărut, tot la Iași, în 1853–1854. Budai-Deleanu a fost și mai puțin norocos: prima variantă a capodoperei sale a fost publicată de Th. Codrescu, în *Buciumul român,* între 1875–1877, iar varianta a doua a fost editată de Gheorghe Cardaș, în 1929. Lui Budai-Deleanu i se traduce și i se publică și *Kurzgefasste Bemerkungen über Bukovina* de către Bogdan-Duică, în

Gazeta Bucovinei (1894). Cea mai năpăstuită soartă a avut-o moștenirea culturală a lui Samuil Micu, din care abia în zilele noastre au văzut lumina tiparului câteva manuscrise inedite, iar lucrarea sa istorică principală se păstrează pe mai departe în manuscris.

Am fi, desigur, nedrepți dacă am nega interesul crescând pentru corifeii Școlii ardelene după 1901, când a apărut prima sinteză critică a moștenirii lor cultural-ideologice, datorată lui Nicolae Iorga. Dar am fi tot atât de nedrepți dacă am privi necritic ceea ce s-a realizat în acest domeniu. În afară de sinteza amintită și de alte lucrări mai puțin importante consacrate de marele istoric Școlii ardelene, decenii de-a rândul exegeza iluminismului românesc din Transilvania a bătut pasul pe loc; învățații ardeleni erau trecuți în manuale, dar aproape exclusiv cu ideile lor despre originea latină a limbii și poporului român și despre continuitatea elementului român în Dacia, fără o interpretare critică. Cât despre noile cercetări, ele se restrângeau, de obicei, la elucidarea unor momente și aspecte mai puțin clare, importante desigur și acestea, din viața și activitatea cărturarilor iluminiști din Transilvania, deși uneori de pe poziții înguste, regionaliste sau, și mai rău, confesionaliste[7].

O cotitură în evoluția exegezei Școlii ardelene și a iluminismului românesc în general, ca profunzime și amploare a investigației și interpretării, se produce abia între anii 1938–1945 și ea se leagă în special de numele lui D. Popovici.

Deși tributar într-o anumită măsură „filiației de idei“, dar fără ploconiri și prejudecăți față de diversele orientări iluministe europene, profesorul clujean examinează operele și dezbate problemele pe care le ridică acestea în contextul larg, social al dezvoltării istorice.

Istoric literar comparatist, având și o remarcabilă formație sociologică și filosofică, D. Popovici s-a preocupat îndelung de corelarea culturii românești cu mișcările de idei din restul Europei. Pe această linie se înscriu, de la început, eforturile sale exegetice privind iluminismul românesc, așa se explică accentul pe care îl pune el pe analiza conținutului de idei al culturii românești de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul celui următor.

După meticuloase și complexe investigații, profesorul clujean se decise să-și expună mai întâi „punctul de vedere“ într-o

formă succintă, în câteva studii de sinteză, publicate între anii 1938–1942 (o parte dintre ele în limbile franceză și italiană)[8], pentru a trece, în sfârșit, și la demonstrarea acestuia, pe baza unor ample și aprofundate analize la obiect, la început în prelegeri universitare, iar apoi în monumentala operă exegetică *La littérature roumaine à l'époque des lumières* (Sibiu, 1945), a cărei primă variantă (în limba română) a fost tipărită postum (la Editura Dacia din Cluj) în 1972.

Strădaniile lui D. Popovici sunt impresionante. Roadele lor au deschis un câmp foarte larg, mai adecvat, pentru cercetările ulterioare, atât în domeniul exegezei ideilor iluministe de la noi, cât și în cel al istoriei literare comparate. El nu falsifică sensul și importanța ideilor iluministe în contextul ideologic al epocii, reușind să surprindă multe elemente definitorii pentru iluminismul românesc, mai ales când se raportează la contribuția concretă adusă de cărturarii români ai vremii.

O contribuție cu totul substanțială în direcția înțelegerii și aprofundării materialist-istorice a „secolului luminilor" în Transilvania și a iluminismului românesc în general, în emendarea și completarea exegezei din lucrările lui D. Popovici, aduce academicianul David Prodan, excelent istoric marxist și om de cultură erudit, în magistrala sa sinteză Supplex Libellus Valachorum. Prima ediție a cărții apare în 1948 (la Cluj). În analiza problemelor de esență ale ideologiei școlii ardelene, a condiționării ei social-istorice, cartea are un caracter discret polemic împotriva exagerărilor și greșelilor de interpretare datorate „filiației de idei" din lucrările de exegeză anterioare, îndeosebi din *La littérature roumaine à l'époque des lumières,* fără a se raporta însă nemijlocit la aceasta. David Prodan pune accentul pe dezbaterea problemei ca atare într-o lumină științifică și nu pe combaterea rezolvărilor eronate pe care le-au adus alți cercetători, deși ajunge la respingerea lor implicită. A doua ediție (Editura Științifică, 1967) este mult îmbogățită, cu abordarea unor aspecte și probleme noi, cu analize foarte pătrunzătoare, cu o bibliografie la zi, având o structură sintetică, de o înaltă ținută teoretică și de o valoare exegetică superioară. Ediția a treia, din 1984, având ca subtitlu „Din istoria formării națiunii române", reprezintă încununarea deplină a eforturilor depuse de marele istoric în investigarea acestei probleme.

Deși operă istorică prin excelență, ori poate tocmai din această pricină, Supplex Libellus Valachorum dezvăluie, în profunzime și în complexitatea interdependenței ideologiei și politicii cu întreaga viață socială, condiționarea social-politică a iluminismului românesc, conținutul său specific de idei, rolul și importanța sa în contextul unei întregi epoci istorice, particularitățile modului în care se cristalizează și se afirmă aceasta, infirmând astfel definitiv teoria „filiației de idei". Delimitările față de iosefinism, *Aufklärung* și „filosofia luminilor" sunt argumentate solid și convingător, prin condiționarea lor istorică diferită, contextul social-uman specific, personalitatea învățaților care îi dau expresie, particularitățile lor biografice, evoluția lor concretă în epocă și cea a complexului social-politic în care activează. Iluminismul românesc este așezat, astfel, pe adevăratul său teren, precinzându-i-se determinarea obiectivă și subiectivă, care îngăduie o înțelegere dreaptă și nuanțată a expresiilor în care s-a structurat la diverșii săi exponenți din Transilvania și din celelalte țări române:

Între prima și cea de a treia ediție a *Supplexului...* s-au întreprins, natural, și alte investigații pe tărâmul exegezei Școlii ardelene și a celorlalte manifestări iluministe românești.

Fără să subapreciem eforturile în această direcție din alte centre culturale ale țării (în special din capitală), trebuie să spunem că, mai ales în primii ani, interesul cel mai viu și susținut pentru realizarea unei istorii a gândirii românești, îndeosebi a unei exegeze științifice a Școlii ardelene ca mișcare ideologică iluministă, l-au arătat cercetătorii clujeni, dintre care unii tineri sau foarte tineri pe-atunci. Astfel, la puțin timp după apariția primei ediții a *Supplexului...*, din inițiativa profesorului Pavel Apostol s-a organizat, pe lângă Institutul de istorie din Cluj, un colectiv de istoria gândirii românești din Transilvania (viitor nucleu al Secției de filosofie a Institutului), în care au fost incluse și câteva personalități marcante, dintre care amintim pe poetul și filosoful Lucian Blaga și pe istoricul medicinei Valeriu Bologa.

S-a fixat atunci ca investigarea gândirii românești și cea a naționalităților conlocuitoare din Transilvania să fie cuprinsă în patru capitole mari: primul trebuia să se ocupe de secolele XV–XVII și avea în centrul său umanismul transilvan; al doilea, axat în principal pe Școala ardeleană, era consacrat secolului al XVIII-lea și primelor trei decenii din veacul următor; al treilea,

cuprinzând deceniile IV–V din același secol, avea ca obiectiv ideologia revoluției din 1848; ultimul capitol, mai extins, era destinat gândirii din Transilvania în perioada 1848–1918. Filosofului Lucian Blaga, care publicase în 1943 un eseu despre *Școala ardeleană latinistă* (*Vremea*, XV, nr. 726)[9], i-a revenit partea românească a gândirii din secolul al XVIII-lea, iar profesorului Valeriu Bologa probleme teoretice în lucrările de medicină sau din activitatea ideologică a medicilor din Transilvania, pentru toate capitolele.

În 1951, la organizarea Secției de filosofie în cadrul Institutului de istorie din Cluj, când am intrat în această muncă, Lucian Blaga terminase o variantă a părții sale din capitolul menționat. G. Ivașcu afirmă[10] că lucrarea a fost încheiată în 1950, deși, un an mai târziu, se punea încă problema revizuirii și definitivării ei, în colaborare cu alți membri ai secției. Este adevărat că Lucian Blaga nu lucra atunci la Institut, fiind încadrat la Biblioteca Filialei Academiei din Cluj, iar conducerea Institutului de filosofie din București nu acceptase colaborarea sa la întocmirea unei istorii a filosofiei din România; odată cu lărgirea tematicii, îndrumarea întregii investigații fusese preluată de forul tutelar din Capitală.

Partea românescă a gândirii românești din Transilvania în secolul al XVIII-lea a fost revizuită și completată cu contribuțiile maghiare și germane din această perioadă, după cum au fost refăcute și definitivate și alte două capitole (I și III), iar capitolul IV a fost scris de-abia acum. La revizuirea și definitivarea capitolelor I–IV a participat aproape întreg colectivul secției, sub conducerea lui Pavel Apostol, iar capitolul ultim a fost elaborat de semnatarul acestor rânduri (partea românescă), Iosif Hajos (partea maghiară) și Elisabeth Axmann (partea germană). La sfârșitul anului 1952 era redactată, într-o formă așa-zicând definitivă, întreaga lucrare și cuprinderea peste 600 de pagini. A fost înaintată Institutului de filosofie din București, unde a și rămas până astăzi în manuscris.

Nu existau încă pe atunci condițiile necesare pentru editarea unei atari lucrări, mai ales că partea care trebuia să înfățișeze gândirea românescă din celelalte provincii românești (de care răspundea colectivul din București) se afla într-o fază incipientă. Judecând lururile mai puțin rigid, poate că lucrarea clujenilor ar fi putut să apară totuși mai devreme. Zăcând în manuscris, în mod

firesc anumite aspecte ale ei s-au perimat, dat fiind progresul pe care îl înregistra, zi de zi, cercetarea științifică din țara noastră[11].

În anii următori Institutul de filosofie și-a restructurat activitatea, acordând o importanță sporită și alcătuirii unei istorii a gândirii filosofice și social-politice din România. După publicarea unei crestomații de texte[12], s-a început editarea culegerilor de studii[13] despre câțiva gânditori și momente din istoria filosofiei românești, pentru a se trece în cele din urmă și la realizarea unei sinteze de ansamblu[14]. În noile împrejurări, pe baza unei periodizări mult discutate, au fost redistribuite și sarcinile. În acest cadru nou mi-a revenit să mă ocup de Școala ardeleană, întocmind studii despre Samuil Micu[15], Budai-Deleanu[16] și Ghoerghe Șincai[17], precum și două caracterizări sintetice ale întregii mișcări ideologice iluministe din Transilvania[18], ca și alte materiale publicate în periodice[19].

Lucrarea lui Lucian Blaga nu o puteam folosi atunci, ea nefiind încă tipărită, dar mai ales fiindcă nu aveam dreptul s-o citez în manuscris. A trebuit restudiat totul de la început, pe texte. Cu mult regret am evitat preluările din interpretarea lui Lucian Blaga, inclusiv ceea ce ni se părea convenabil din propriul punct de vedere. Dacă există totuși unele apropieri sau coincidențe între încercările noastre de sinteză și studiul lui Lucian Blaga, ele se datoresc exclusiv părții de bibliografie comună, ca și formației universitare, dat fiind că autorul lucrării ne-a fost profesor la specialitatea de bază (filosofia culturii).

Am menționat toate aceste împrejurări, în ciuda unor aspecte autobiografice, tocmai pentru a putea urmări mai concret drumul spinos și complicat al exegezei Școlii ardelene și în deceniile V–VI ale zilelor noastre. Nu e vorba de nici un fel de justificare, ci, simplu, de a cunoaște faptele așa cum s-au petrecut, pentru o mai adecvată înțelegere a lor, mai ales a contribuției valoroase aduse de Lucian Blaga la exegeza iluminismului românesc din Transilvania.

Gândirea rămânească în Transilvania în secolul al XVIII-lea a văzut lumina tiparului după moartea autorului ei. Incontestabil, dacă ea ar fi apărut la timp, ar fi avut un rol mai important în evoluția istoriografiei filosofice românești. Deși mai târziu, influența ei binfăcătoare a început să se facă totuși simțită, îndeosebi în cercetările din ultima vreme. Calitățile ei remarcabile s-au impus oarecum de la sine. Astfel, un interes cu

totul aparte au suscitat analizele lui Lucian Blaga pe textele *Logicii* lui Baumeister în tălmăcirea lui Samuil Micu, intuițiile sale profunde privind orizontul și spiritul filosofic în *Procanonul* lui Petru Maior, similitudinile descoperite între viziunea lingvistică a lui Samuil Micu și fenomenul originar la Ghoethe, elogiul îndreptățit pe care l-a adus Blaga strădaniilor depuse de învățații iluminiști din Transilvania pentru „facerea pre limba românească" a ideilor filosofice din epoca lor. Lucrarea lui Lucian Blaga stimulează spiritul critic în perspectivă filosofică, incită la definiri și caracterizări mai nuanțate și relevante. Fără îndoială, prin ceea ce cuprinde mai profund și original, ea va constitui mereu un îndemn la progresul exegezei din acest domeniu, îndeosebi în zilele noastre, când participăm la o entuziastă și impetuoasă ecloziune a spiritului științific creator în toate domeniile de activitate.

Trebuie să recunoaștem că și în studiul ideologiei iluministe din țara noastră s-a produs în ultimul deceniu o cotitură. Dacă în primii ani după cel de al doilea război mondial problemele valorificării critice a iluminismului românesc îi preocupa cu precumpănire pe istoricii filosofiei, despre ale căror contribuții am amintit, în actualul deceniu activitatea exegetică numără cercetători valoroși dintr-o serie de alte domenii: istorici, istorici literari, filologi, esteticieni, pedagogi etc. Dealtfel, acest fapt se oglindește din plin în sporirea simțitoare a bibliografiei consacrate Școlii ardelene și iluminismului din celelalte provincii românești. Au fost editate o serie de manuscrise inedite ale corifeilor Școlii ardelene, unele opere fundamentale ale acestora au fost reeditate critic, s-au întocmit ample antologii de texte din literatura și gândirea iluministă românească și străină, au fost elaborate studii de sinteză și manuale școlare despre această mișcare de idei, s-au scris și publicat lucrări despre aspecte și probleme mai puțin elucidate din activitatea cărturarilor iluminiști, s-au adus noi contribuții privind viața și activitatea lor. În această acțiune masivă și rodnică, pe lângă cercetători mai vechi, s-au remarcat o serie de alte nume, unele afirmate înainte în alte domenii. Numai înșirarea lor ni se pare extrem de grăitoare, deși prin forța lucrurilor va fi incompletă. Ne gândim mai ales la cei care, într-un fel sau altul, au intrat în bibliografia problematicii noastre: Nicolae Albu[20], Cornelia Bodea[21], Emil Boldan[22], Valeriu Bologa[23], Al. Borza[24], Ion

Breazu[25], Gheorghe Bulgăr[26], J. Byck[27], Cornel Câmpeanu[28], Paul Cornea[29], N. David[30], Florea Fugariu[31], Vlad Georgescu[32], L. Ghergariu[33], Ion Gheție[34], Dumitru Ghișe[35], Iorgu Iordan[36], Gheorghe Istrate[37], Samuil Izsák[38], Nicolae Lascu[39], P. Lucaciu[40], D. Macrea[41], Victor Marian[42], Adrian Marino[43], Romul Munteanu[44], Al. Neamțu[45], Aurel Nicolescu[46], Ion Oană[47], D. Panaitescu-Perpessicius[48], Ștefan Pascu[49], Iosif Pervain[50], Al. Piru[51], Emil Pop[52], Maria Protase[53], Lucia Protopopescu[54], Coriolan Suciu[55], Pompiliu Teodor[56], Mircea Tomuș[57], N. A. Ursu[58]etc., etc.

Înșirând aceste nume, nu punem semnul egalității între contribuțiile lor concrete. Este vorba de cercetători consacrați cu precumpănire exegezei iluminismului românesc, cât și de specialiști cu ponderea principală în alte domenii de activitate, dar care s-au ocupat și de aspecte interesând problematica unor preocupări ale învățaților iluminiști sau de explicarea condițiilor în care s-au afirmat aceștia. Pe parcursul dezbaterii vom reveni, când se va simți nevoia, cu precizări mai ample referitoare la rolul și importanta diferitelor lucrări exegetice.

Credem că însăși enumerarea numelor subliniază amplitudinea pe care a luat-o cercetarea și interpretarea iluminismului românesc. Amploarea mișcării exegetice și stadiul nou pe care l-a atins obligă, totodată, la reexaminarea critică a propriilor investigații. Nu din considerente subiective, conjuncturale, nici pentru a relativiza concluziile anterioare, ci în lumina exigențelor obiective ale procesului de cunoaștere.

Ne propunem, deci, să revenim în această lucrare asupra ideologiei Școlii ardelene, dintr-o perspectivă mai largă, raportându-ne la bogăția de determinări obiective și subiective ale conținutului ei de idei, la corelația și interdependența cu alte manifestări sociale și ideologico-politice ale epocii.

Înainte de toate ne vom strădui să definim, în limita posibilităților, cât mai exact locul și rolul Școlii ardelene ca mișcare de idei în istoria cultural-ideologică a Transilvaniei și a întregii țări, raporturile ei cu mișcarea de idei a epocii din fostul imperiu habsburgic și din restul Europei. Pe această linie, vom încerca să investigăm din variate unghiuri de vedere – sociologic, filosofic, istoric-literar etc. – moștenirea culturală a Școlii ardelene, toate fiind însă integrate concepției generale asupra dezvoltării sociale. În acest cadru se impun, desigur, de-

limitările cuvenite între exegeza științifică și apologetism, între valorificarea critică a moștenirii culturale și preluarea ei nediferențiată, în bloc.

În privința cuprinsului ne-am propus realizarea unei sinteze cât mai cuprinzătoare a ideologiei Școlii ardelene și nu elaborarea unei monografii exhaustive a tuturor aspectelor și problemelor pe care le implică viața și activitatea învățaților iluminiști români din Transilvania. Conștienți de propriile limite, ca și de cele inerente stadiului actual al investigației și interpretării, vom încerca să punem în valoare tot ce socotim achiziții adevărate pe acest tărâm, neavând, desigur, pretenția că vom putea epuiza problematica abordată și nici că vom ajunge la concluzii infailibile și definitive.

NOTE BIBLIOGRAFICE

1 Prima ediție a lucrării lui Nicolae Iorga a apărut în 1901, la Institutul de arte grafice și editură „Minerva", București; vol. I. *Epoca lui Dimitrie Cantemir – Epoca lui Chesarie de Râmnic,* vol II. *Epoca lui Petru Maior – Excursuri;* la ediția a II-a, revăzută și larg întregită, a fost schimbat titlul lucrării în *Istoria literaturii românești* (Editura librăriei Pavel Suru, 1928); în ediția din 1969 (ediție îngrijită de Barbu Theodorescu, Editura didactică și pedagogică) s-a reprodus pentru vol. I textul primei ediții, iar pentru vol. II – al celei de a doua.

2 Studiul avut în vedere în comentariul nostru se intitulează *Despre „Țiganiada" lui Budai-Deleanu, Înrâuririle germane,* apărut în *Convorbiri literare,* XXXV, 1901, pp. 438–461 și 483–498. G. Bogdan-Duică a publicat și alte lucrări despre învățații Școlii ardelene, dintre care amintim: *P. Maior, un studiu biografic,* Cernăuți, 1893; *Procesul episcopului Ioan Inochentie Clain,* Caransebeș, 1896; *Un capitol zbuciumat din viața lui Gh. Șincai,* în *Societatea de mâine,* I, 1924, p. 323; *Gh. Șincai censor interimar,* în *Tribuna literară,* IX, 1928, p. 822; *Ioan Budai-Deleanu – Câteva precizări,* în *Propilee literare,* III, 1928, nr. 2–3, pp. 3–5; *Răspuns la cârtire de Maior (Introducere), în Almanahul Societății academice Petru Maior,* Cluj, 1929, pp. 311–330; *Ioan Barac. Studii,* București, 1933; *Petru Maior și Just. Febronius sau P. Maior ca vrăjmaș al Papei,* Cluj, 1933.

3 Încercări de a reînvia pretinsul iosefinism al lui Budai-Deleanu, pe linia lui Bogdan-Duică, sunt prezente mai ales în studiul introductiv la *Țiganiada* (E.S.P.L.A., București, 1953) și în prefața la *Țiganiada* (în 2 vol., E.S.P.L.A., București, 1956, col. „Biblioteca pentru toți"), ale lui Ion

Oană. Astfel, în studiul introductiv (pp. 25–26), Ion Oană susține că Budai-Deleanu ar fi fost „partizanul monarhiei absolute contractuale" (deși se contrazice cu sine însuși, pentru că această caracterizare este incompatibilă cu iosefinismul, fiind proprie filosofului englez Hobbes) și că eroul său ideal ar fi Vlad Țepeș, al cărui prototip – „descoperit" de Bogdan-Duică – îl constituie Iosif al II-lea. Ion Oană nu-și citează predecesorul. El revine însă asupra acestei poziții în studiul *Ioan Budai-Deleanu,* apărut în tratatul: *Istoria literaturii române,* II, *De la Școala ardeleană la Junimea,* Editura Academiei R.S.R., București, 1968, pp. 66–88, în care analizează, mai nuanțat și complex, opera și gândirea poetului. Referitor la figura domnului muntean, Ion Oană scrie acum: „Figura luminoasă a lui Vlad Țepeș, simbolizând revolta împotriva asupririi de orice fel și întruchipând pe adevăratul conducător al poporului, este poate și expresia principelui luminat, așa cum l-a dorit (într-o formulă utopică, desigur) secolul luminilor, dar reprezintă și imaginea făurită de-a lungul veacurilor de capacitatea creatoare a poporului român, care și-a închipuit, într-o înaltă viziune populară, în plăsmuiri semănătoare, tipul uman al viteazului justițiar și mărinimos" (p. 80).

4 Stârnesc nedumeriri și unele formulări contradictorii ale lui Romul Munteanu, din studiile introductive la *Școala ardeleană* (ediție critică de Florea Fugariu, studiu introductiv și note finale de Romul Munteanu, vol. I–III, Editura Albatros, București, 1970) și la *Iluminismul* (antologie, studiu introductiv și note biobibliografice de Romul Munteanu, vol. II al antologiei *Iluminismul,* pp. 86–88) ca reprezentativ pentru poziția iluministă a lui I. Budai-Deleanu.

Astfel, Romul Munteanu susține că I. Budai-Deleanu ar fi fost „incontestabil influențat" de „iosefinism", deși nu aduce nici un argument în sprijinul afirmației sale, nici măcar analogii sofisticate de genul celor produse de Bogdan-Duică. Mai mult, pentru a evita demonstrația științifică, Romul Munteanu recurge la un truc așa-zicând oratoric, plasându-și afirmația respectivă în contextul unei aprecieri elogioase referitoare la poziția poetului român în problema iobăgiei: „Depășind spiritul conformist al iosefinismului, de care este și el incontestabil (?!) influențat [unde și cum anume Romul Munteanu nu se simte obligat să dovedească, n.n.], I. Budai-Deleanu abordează problema iobăgiei în poemul său neterminat *Trei viteji,* de pe platforma principiilor ferme ale iluminismului francez" (*Școala ardeleană,* ed. cit., vol. I, p. 14). Lăsăm la o parte „problema iobăgiei" „de pe platforma principiilor ferme ale iluminismului francez", fiind vorba de o apreciere globală, nediferențiată, a unor gânditori cu poziții diferite în domeniul relațiilor feudale agrare. Ar fi și greu, dacă nu imposibil, să vorbim despre principiile ferme ale lui Voltaire sau Diderot în „problema iobăgiei", când ei au cuvinte foarte puțin măgulitoare la adresa maselor populare și așteaptă ridicarea acestora din partea principilor și împăraților „luminați". Dealtfel, acești gânditori se aflau, cum judicios și pertinent

remarcă Romul Munteanu însuşi, în studiul introductiv la antologia *Iluminismul* (vol. I. p. XVIII), în relaţii personale cu monarhii „luminaţi". „Diderot corespondează cu Ecaterina a II-a şi devine consilierul acesteia, Voltaire este invitat de Friederich al II-lea la Potsdam..."

Nu este nevoie să insistăm asupra aşa-zisei poziţii democratice şi revoluţionare „ferme" a diverşilor iluminişti francezi, din moment ce ei înşişi şi-au delimitat destul de exact atitudinea în problema căilor de obţinere a „libertăţii" ca şi faţă de poporul de-rând: *„la canaille"*. Lucrările exegetice mai recente analizează pe larg aceste aspecte (a se vedea, de pildă, în acest sens, Peter Gay, *The Enlightement: An Interpretation,* A. Knopf, New-York, 1969, vol. II, pp. 397–568) şi subliniază diferenţele dintre ideile revoluţiei franceze şi izvoarele lor teoretice iluministe.

Romul Munteanu cunoaşte, desigur, toate aceste împrejurări, ceea ce nu-l împiedică, totuşi, să afirme că: „Un anumit spirit radical mai pronunţat îl apropie doar [?!] pe I. Budai-Deleanu de ideile revoluţionare, specifice secolului luminilor din Franţa" (*Şcoala ardeleană,* ed. cit., vol. I, p. 13).

Este adevărat, poetul nostru trăieşte şi scrie în perioada răscoalei lui Horea şi a revoluţiei franceze, manifestând înţelegere şi simpatie faţă de aceste mişcări populare, după cum reiese îndeosebi din operele sale literare *Ţiganiada* şi *Trei viteji.* El abordează problema „slobozieі" naţionale şi sociale în funcţie de alte condiţii social-politice concrete. Deşi, departe de a fi „un spirit relativist în maniera lui Montesquieu" (*Iluminismul,* vol. I, p. XLVII), cum îl caracterizează R. Munteanu, el „ajunge", totuşi, „la concluzia că sistemul de guvernare trebuie adaptat condiţiilor din ţara în care este aplicat" *(Ibidem),* dar cu totul în alt spirit decât cel al lucrării *Despre spiritul legilor.* Aşa stau lucrurile, dar R. Munteanu face abstracţie de ele, extinzând poziţia reformistă la toţi învăţaţii Şcolii ardelene: „Repliindu-se într-o formă sau alta în faţa actului revoluţionar, reprezentanţii Şcolii ardelene [toţi?!, n.n] nu au militat niciodată [chiar niciodată?] pentru anularea unei orânduiri perimate şi nedrepte şi înlocuirea ei cu alta mai raţională şi mai bună, aşa cum au făcut iluminiştii francezi [?!]. Pentru iluminiştii din Transilvania, ameliorarea existenţei poporului român în ansamblu şi schimbarea condiţiilor de viaţă nu se puteau produce decât prin accesul la cultură" (*op, cit.,* vol. I, p. 15).

Se pare că Florea Fugariu, editorul antologiei *Şcoala ardeleană,* nu a împărtăşit poziţia adoptată de autorul studiului introductiv, din moment ce a selectat texte din *Ţiganiada* care infirmă categoric spusele lui R. Munteanu. Cum să înţelegem altfel reproducerea unei părţi concludente, în acest sens, din *Cântecul a VII?*

La Budai-Deleanu *raţiunea* şi *forţa* sunt într-o strânsă interacţiune pentru obţinerea „slobozieі". Corectându-şi versurile care înfierează „orânduirea perimată şi nedreaptă" prin intermediul lui Eruditian, poetul român explică: „acestor rele de astăzi nu sunt vremile de vină, ci tu însuţi,

omule; căci de n-ai vrea tu, nime nu te-ar asupri, fiindcă ai minte şi putere" (*op. cit.*, vol II, pp. 269–270, la subsol).

De fapt, autorul *Ţiganiadei* condiţionează eliberarea omului, individuală şi colectivă, de îmbinarea raţiunii şi forţei în spiritul ideilor revoluţiei franceze şi nu în ale iluminismului francez, făcând astfel tranziţia spre gândirea revoluţionarilor de la mijlocul secolului al XIX-lea, dovedindu-se un gânditor sincronic cu dezvoltarea ideologiei progresiste europene. Departe de a se „replia" în faţa „actului revoluţionar" şi de a se limita la „accesul la cultură", Budai-Deleanu militează în sensul unităţii dintre ele: „Ceriu-ţi dede minte şi vărtute: / Ceaia-ntru întuneric să-ţi lumine, / Ceasta la nevoie să-ţi ajute, / Ceaia să-ţi arate rău şi bine / Şi cărarea către fericire, / Ceasta să-ţi frângă lanţ de robie!... (*Ibidem*, p. 271).

Nu se poate ceva mai clar şi mai precis. Împăcarea cu obscurantismul şi robia este socotită înjositoare: „Iar' tu cu ceste daruri alese / Covârşeşti însuţi a ta stricare: / Mintea ta laţuri neîncetat ţese / Ca să te încurce fără scăpare, / Vărtutea-ţi dai la tirani în mână, / Ca mai lesne apoi să te supună, / 7 / Iar' aceştea te-apasă-în ţărână. / Nici mai mult te lasă-în slobozie. / Cu râs amar vaietu-ţi îngână / Şi lanţuri a săruta te-mbie. / Ah! şi cine apoi din asta poate, / Oame ticăloase, – a te mai scoate!..." (*Ibidem*, loc. cit.).

Merită menţionată şi aprecierea justă dată de editorul Florea Fugariu adevăratei poziţii social-politice a lui Budai-Deleanu. În nota din subsolul paginii, pe marginea exclamaţiei din strofa a 7-a, acesta scrie: „Apostrofa la adresa speciei umane «ticăloase», adică incapabile şi laşe, pentru că nu uzează de minte şi virtute (tărie fizică) cu care a dotat-o «ceriul», este în nota filosofiei morale, începând cu Lucretius, la romani. Reamintim însă că Lucretius, ca epicureu, profesa abstinenţa de la activitatea politică, pe când poetul nostru dimpotrivă. Mai menţionăm că, spre deosebire de alţi reprezentanţi ai Şcolii ardelene, poetul părăseşte calea reformelor cerşite de sus şi îndeamnă deschis la revoltă (armată) împotriva tiraniei, propunând, mai răspicat în prima versiune a *Ţiganiadei,* IX, 11, într-o sextină pe care o omite aici, constituirea unei armate naţionale. E cel mai avansat program politic, prefigurat de răscoala ţărănească din 1784 şi realizat de revoluţia din 1848." (*op. cit.*, nota edit., p. 271.)

Editorul are perfectă dreptate. Aprecierile sale sunt la obiect. Deşi pentru Romul Munteanu poetul nostru „se apropie doar" de iluminiştii francezi, în realitate „programul" său politic depăşeşte poziţiile acestora. Budai-Deleanu şi-a însuşit învăţămintele marilor lupte revoluţionare din epoca sa, optând pentru lupta armată în obţinerea „sloboziei": „Un coif în cap, o sabie-în dreaptă, / Inima-în piept şi scutul în stângă, / Cu vărtute şi minte deşteaptă, / Acestea sunt care pot să frângă / Lanţul robiii tale cumplite, / O, neamul meu! de tot ovilite!..." (*op, cit.*, p. 272). Şi pentru a imprima întregii opere sensul „eroic" major, poetul revine şi în final asupra poziţiei sale politice fundamentale, de respingere a oricărei „replieri" în faţa „actului revoluţionar", când *Romândor* (personaj cu nume transparent

simbolic) îşi încheie chemarea la luptă prin îndemnul revoluţionar, însuşit, în cele din urmă, de întreaga oaste română: „Ori la slobozie, sau la moarte!"

Poetul e conştient de riscurile atitudinii adoptate şi ţine să sublinieze acest lucru: „Văd pe mulţi că ridică sprâncene / Şi mă tem că necăutând la rangă / Să nu-mi pue musa supt fălangă" (*op. cit.*, p. 273).

Toate versurile citate din *Cântecul a VII* ni se par cu adevărat reprezentative pentru o gândire social-politică înaintată, care îl şi situează pe Budai-Deleanu la loc de cinste nu numai printre iluminiştii români, ci şi în cadrul iluminismului european, ba chiar în gândirea social-politică din anii în care a scris. Tocmai de aceea stârneşte nedumerire modul în care a înţeles Romul Munteanu să ilustreze, în context european, gândirea social-politică a poetului român. Din toată capodopera lui Budai-Deleanu, Romul Munteanu a ales numai discursul promonarhic al lui Barorcu (*Iluminismul,* vol. II, p. 85–88), deşi în acelaşi *Cântec a X* există pagini întregi de critică necruţătoare la adresa tuturor instituţiilor şi păturilor sociale dominante din feudalism: cler, aristocraţie, monarhie, pagini lăsate parcă dinadins pe dinafară.

5 Printre cei care publică în ziarul *România jună,* al lui A. C. Popovici, se numără şi George Bogdan („încă nedevenit Duică") – după cum notează Z. Ornea, în lucrarea sa de sinteză *Sămănătorismul* (Editura Minerva, Bucureşti, 1971, p. 46) – iar la *Sămănătorul* acelaşi Bogdan-Duică a fost colaborator statornic, inclusiv în perioada lui A. C. Popovici (*op. cit.*, pp. 398–399).

6 Articolul se intitulează *Ioan Budai-Deleanu – câteva precizări* şi a apărut într-un număr al *Propileelor literare,* III, 1928, nr. 2–3, pp. 3–5.

7 Cele mai multe se datoresc cercetătorilor Zenovie Pâclişeanu, Traian Popa şi dr. Iacob Radu. Vom aminti câteva dintre ele, pe autori. Z. Pâclişeanu: *Cenzura „Hronicii" lui Gh. Şincai,* în *Revista arhivelor,* I, 1924, nr. 1, pp. 20–30; *Contribuţii la biografia lui Samuil Micu Klein,* în *Libertatea,* II, 1934, pp. 232–234; *Corespondenţa din exil a episcopului Inochentie Micu Klein,* 1766–1768, Bucureşti, 1924; *Documente privitoare la istoria şcolilor din Blaj,* Bucureşti, 1930; *Locul morţii lui Gh. Şincai,* în *Cultura creştină,* XVI, 1936, pp. 476–478; *Samuil Klein, concurent la episcopia unită a Orăzii Mari,* în *Cultura creştină,* VIII, 1919, nr. 8–10, pp. 194–197; *Un proces literar,* în *Analele Academiei Române. Memoriile Secţiunii istorice,* III, 1934, nr. 16, pp. 221–255 şi în *Revista de filologie romanică,* II, 1935, nr. 7, pp. 87–121; Traian Popa: *Activitatea şcolară a lui Gh. Şincai,* în *Societatea de mâine,* I, 1924, nr. 22, pp. 435–436; *Contribuţiuni la viaţa lui Petru Maior,* în *Societatea de mâine,* V, 1928, nr. 4, pp. 87–88; *Dezbaterea procesului lui Gh. Şincai şi sentinţa de eliberare din închisoare,* în *Revista arhivelor,* II, 1926, nr. 3, pp. 404–406; *Locul naşterii lui Petru Maior,* în *Cultura creştină,* XVI, 1936, nr. 6, pp. 331–374; *Un capitol zbuciumat din viaţa lui Gh. Şincai, lucrat după documente*

nouă, Târgu-Mureş, 1924; Dr. Iacob Radu: *Doi luceferi rătăcitori; Gheorghe Şincai şi Samuil Micu Clain,* Bucureşti, 1924; *Foştii elevi români uniţi ai şcolilor din Roma,* Beiuş, 1929; *Manuscriptele bibliotecii episcopiei române din Oradea-Mare,* Bucureşti, 1923; Un model de spirit îngust confesionalist îl constituie articolul lui O. Popa: *Un nedreptăţit. Episcopul Ioan Bob, Blajul,* II, 1935, nr. 2, pp. 341–346, iar foarte recent articolul lui Nicolae Albu: *Contribuţie la opera filosofică a lui Samuil Micu,* în *Steaua,* XXII, nr. 7, 1972. Nicolae Albu încearcă să-l reabiliteze pe episcopul Bob, încălcând cele mai elementare exigenţe ale exegezei ştiinţifice, confundând intenţionat obligaţiile oficiale ale episcopului cu iniţiativele personale ale aşa-zisului om de cultură Bob, dar mai ales omiţând actele duşmănoase ale acestuia, de prigonire sistematică a reprezentanţilor Şcolii ardelene, inclusiv a lui Samuil Micu.

8 D. Popovici precizează: „Punctul de vedere oglindit în lucrarea de faţă [*Literatura română în epoca „luminilor",* varianta românească, n.n.] a fost expus de noi în: *La littérature roumaine de Transylvanie au dix-neuvième siècle,* studiu apărut în lucrarea colectivă *La Transylvanie,* Bucureşti, 1938, pp. 667–697 (şi în broşură separată); în *Introducerea* la I. Heliade-Rădulescu, *Opere,* tomul I, Bucurşti, Fundaţia pentru literatură şi artă, 1939, *passim* şi mai cu seamă pp. 8–33; în *Contribuţia românilor din Transilvania la literatura română,* în revista *Transilvania,* LXVII, nr. 7–8 (iulie-august), 1942, apărut şi în limba italiană: *Il contributo dei Romeni di Transilvania alla letteratura nazionale,* în *Rassegna culturale della Romania,* 1943, nr. 2" (*op. cit.,* Editura Dacia, Cluj, 1972, Bibliografie, p. 25).

9 Precizarea o face G. Ivaşcu, în prefaţa la cartea lui Lucian Blaga (p. 5).

10 G. Ivaşcu afirmă, în această privinţă: „Tema lucrării postume a lui Lucian Blaga, *Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea,* încheiată în 1950, reprezintă o preocupare mai veche a autorului" (*Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea,* ediţie îngrijită de George Ivaşcu, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1966, p. 5).

11 O mică parte din datele existente şi aprecierile formulate în această lucrare au fost folosite la elaborarea capitolelor corespunzătoare din *Istoria gândirii sociale şi filosofice în România,* Editura Academiei R.P.R., Bucureşti, 1964.

12 Prima crestomaţie s-a intitulat: *Texte privind dezvoltarea gândirii social-politice în România,* Vol. I, Editura Academiei R.P.R., 1951. Textele au fost trunchiate până la desfigurare.

13 *Din istoria filosofiei în România,* vol. I şi vol. II, Editura Academiei R.P.R., 1957.

14 *Istoria gândirii sociale şi filosofice în România,* Editura Academiei R.P.R., 1964.

15 *Gândirea social-politică şi filosofică a lui Samuil Micu,* în *Din istoria filosofiei în România,* vol. II, pp. 11–156. La editare, studiul a fost scurtat

foarte mult, înlăturându-se o parte însemnată din analiza pe texte a filosofiei wolffiene, în varianta Baumeister, referitoare la tălmăcirile lui S. Micu.

16 *Idei iluministe în „Țiganiada" lui Ion Budai-Deleanu*, în *Din istoria filosofiei în România*, vol. II, pp. 157–182.

17 *Gheorghe Șincai, învățat și gânditor iluminist*, în *Cercetări filosofice*, X, 1963, nr. 2 (pp. 389–408) și nr. 4 (pp. 895–911).

18 *Școala ardeleană*, în *Istoria gândirii sociale și filosofice în România*, Editura Academiei R.P.R., 1964, pp. 94–107 și *Școala ardeleană*, în *Istoria filosofiei românești*, vol. I, Editura Academiei R.S.R., 1972, pp. 125–146.

19 *Meritele lui Samuil Micu în problema creării terminologiei filosofice românești*, în *Cercetări filozofice*, III, 1955, nr. 4, pp. 301–310; *Secolul luminilor în Transilvania*, în *Tribuna*, I, 1957, nr. 5; *Condițiile istorice ale apariției și dezvoltării Școlii ardelene*, în *Tribuna*, 1960, nr. 34; *Școala ardeleană, mișcare ideologică iluministă*, în *Tribuna*, 1961, nr. 35 și 36; etc.

20 Contribuțiile cele mai valoroase ale lui N. Albu: *Istoria învățământului românesc din Transilvania până la 1800*, Blaj, 1944; *Petru Maior. Date noi privitoare la viața și activitatea sa*, în *Mitropolia Ardealului*, IX, 1964, nr. 6–8, pp. 429–449; *Introducere* la Petru Maior, *Scrisori și documente inedite*, București, 1968, pp. V–XIX etc.

21 Cornelia Bodea, *Preocupări economice și culturale în literatura transilvană între anii 1786–1830, în Studii*, XI, 1956, nr. 1, pp. 87–106.

22 Emil Boldan: *Patetica luptă a lui Gh. Șincai pentru adevăr și dreptate*, în *Materiale ale sesiunii științifice a Institutului pedagogic pe anul 1956*, București, 1957, pp. 121–133; *Școala ardeleană, Antologie*, București, 1959; *Un mare erudit și valoros poet: Ion Budai-Deleanu*, în *Luceafărul*, 1960, nr. 19.

23 Valeriu Bologa, *Ardelenii și începuturile medicinii românești în Transilvania*, LXXIII, 1942, nr. 7–8, p. 558; *Câteva lămuriri și date cu privire la biografia lui Ioan Piuariu-Molnar*, în *Omagiu lui Lupaș*, 1943, pp. 104–112; *Contribuții la istoria medicinii din Ardeal*, Cluj, 1927; *Date nouă despre Ioan Molnar-Piuariu ca medic și ca autor medical*, în *Transilvania*, LVII, 1926, pp. 73–78; *Date nouă pentru biografia lui Ioan Molnar-Piuariu*, în *Clujul medical*, 1925; *Johann Molnar von Müllersheim recte Ioan Piuariu, în Sonderabdruke aus des Neuburger Festschrift „Internationale Beiträge zur Geschichte der Medizin"*, Wien, 1928; *Ioan Molnar-Piuariu, primul medic titrat român, ca autor medical*, Cluj, 1924; *Terminologia medicală românească a doctorului Ioan Piuariu* (Molnar von Müllersheim), Cluj, 1926.

24 Al. Borza: *Note la „Economia de câmp"*, în *Dacoromania*, I, 1921; *Prima istorie naturală românească. „Istoria naturei sau a firei", de Gh. Șincai*, în *Transilvania*, III, 1921, nr. 9–12, pp. 825–836; *Primul dicționar de științe naturale românesc. „Vocabularium pertinens ad tria Regna Naturae", de Gh. Șincai*, în *Dacoromania*, V, 1929, pp. 553–563.

25 I. Breazu, *Literatura Transilvaniei*, Bucureşti, 1944.

26 Gheorghe Bulgăr, *Scriitori români despre limbă şi stil*, Culegere de texte şi introducere, Bucureşti, 1957.

27 J. Byck, *Samuil Micu-Klein, 150 de ani de la moartea învăţatului ardelean*, în *Gazeta literară*, 1956, nr. 20, p. 2; *Vocabularul ştiinţific şi tehnic în limba română din secolul al XVIII-lea*, în *Studii şi articole*, Bucureşti, 1957, pp. 234–251.

28 Cornel Câmpeanu, *Consideraţii bibliografice asupra operelor lui Samuil Clain, privitoare la istoria românilor*, în *Anuarul Institutului de istorie naţională*, Cluj, IV, 1961, pp. 75–109; *O lucrare necunoscută a lui S. Micu: „Hronologia împăraţilor turceşti"*, în *Studii şi cercetări de istorie*, Cluj, VIII, 1957, nr. 1–4, pp. 213–231; *Introducere la S. Micu-Klein*, în *Scurtă cunoştinţă a istorii românilor*, Bucureşti, 1963, note critice, precum şi îngrijirea primei ediţii a lucrării.

29 Istoric literar de o erudiţie certă şi cu o bună orientare teoretică, Paul Cornea s-a ocupat cu aplicaţie de I. Budai-Deleanu, ca şi de alte aspecte ale literaturii noastre de la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi din prima jumătate a veacului al XIX-lea. Idei interesante a formulat, de asemenea, în legătură cu originile romantismului românesc, descoperindu-i rădăcini şi la unii reprezentanţi ai Şcolii ardelene. Dintre articolele şi studiile sale, menţionăm următoarele: *I. Budai-Deleanu, un scriitor de renaştere timpurie într-o renaştere întârziată*, în *Studii de literatură română modernă*, Bucureşti, 1962, pp. 5–78; „Ţiganiada" lui Ion Budai-Deleanu, în *Viaţa românească*, XI, 1958, nr. 2, p. 10–114 şi în nr. 3; *Originile romantismului românesc. Spiritul public, mişcarea de idei şi literatura între 1780–1840*, Editura Minerva, Bucureşti, 1972.

30 N. David, *Ion Budai-Deleanu*, Bucureşti, 1949; *Şcoala ardeleană*, Bucureşti, 1949.

31 Florea Fugariu, *Contribuţii la cunoaşterea operei lui Budai-Deleanu. Traiectoria eroilor*, în *Gazeta literară*, X, 1963, nr. 38, p. 7; *Despre lectura manuscriselor lui Ioan Budai-Deleanu*, în *Limba română*, VII, 1958, nr. 4, pp. 11–42; *Influenţa versificaţiei populare asupra poeziei lui I. Budai-Deleanu*, în *Literatura română*, VIII, 1959, nr. 5, pp. 96–106.

Florea Fugariu s-a dovedit unul din cei mai laborioşi şi competenţi editori ai manuscriselor lăsate de corifeii Şcolii ardelene. Stabilirea textelor, aparatul critic, dar şi comentariile din notele de la subsol constituie merite de seamă ale ediţiilor sale. Pe lângă antologia *Şcoala ardeleană*, de care am amintit, el a publicat o ediţie critică a *Cronicii* lui Şincai, în *Opere*, ediţie îngrijită şi studiu asupra limbii de Florea Fugariu, prefaţă şi note de Manole Neagoe, vol. I–III, E.P.L., Bucureşti, 1967–1969. Al. Piru anunţă, în lucrarea sa *Literatura română premodernă* (p. 132) că F. Fugariu va edita (cu un studiu introductiv de Al. Piru) şi *Opere*, I–II, ale lui I. Budai-Deleanu. (A îngrijit o ediţie critică excelentă a *Ţiganiadei*.)

32 Vlad Georgescu s-a impus printr-o cercetare critică a ideilor politice ale iluminiştilor din Ţara Românească şi Moldova. Sinteza sa constituie o bună lucrare de referinţă şi se intitulează: *Ideile politice şi iluminismul în Principatele române 1750–1831*, Bucureşti, Editura Academiei R.S.R., 1972.

33 L. Ghergariu, *Contribuţii la biografia lui S. Micu-Klein*, în *Societatea de mâine*, II, 1925, nr. 45, pp. 796–797; *Limba scrierilor lui Damaschin T. Bojîncă*, în *Cercetări literare*, VIII, 1963, nr. 1, pp. 125–143.

34 Ion Gheţie, *Glosare de neologisme la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea*, în *Limba română*, X, 1961, nr. 6, pp. 557–566; *Ioan Budai-Deleanu, teoretician al limbii literare*, în *Limba română*, VII, 1958, nr. 2, pp. 23–38; *O particularitate fonetică bănăţeană în opera lui Paul Iorgovici, ă e (viaţe „viaţă")*, în *Limba română*, XV, 1966, nr. 4, pp. 367–369; *Opera lingvistică a lui Ioan Budai-Deleanu*, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1966; *Introducere şi note* la Ioan Budai-Deleanu: *Scrieri lingvistice*, text stabilit şi glosar de Mirela Teodorescu, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1970.

35 Dumitru Ghişe s-a făcut cunoscut prin studii şi eseuri de filosofie şi estetică literară, îndeosebi prin critica existenţialismului. Împreună cu istoricul Pompiliu Teodor, el are însă şi un aport valoros la editarea şi exegeza unor scrieri importante ale iluminismului românesc din Transilvania: Gheorghe Şincai, *Învăţătură firească spre surparea superstiţiei norodului*, Bucureşti, 1964 şi Samuil Micu, *Scrieri filosofice*, Bucureşti, 1966. Stabilirea şi transcrierea textelor, prezentarea critică a scrierilor în studii introductive temeinic argumentate, aparatul critic adecvat Editurii ştiinţifice, reprezintă, incontestabil, o contribuţie de seamă la valorificarea ideologiei iluministe a Şcolii ardelene. Dumitru Ghişe şi Pompiliu Teodor au publicat şi un volum care, pe lângă studiile introductive amintite, include şi alte contribuţii la exegeza iluminismului Şcolii ardelene. Este vorba de *Fragmentarium iluminist*, Editura Dacia, Cluj, 1972.

36 În lucrarea sa *Stilistica limbii române*, ediţie definitivă, Editura ştiinţifică, 1955, Iorgu Iordan dezbate o serie de probleme care se referă direct la valorificarea sub acest aspect şi a moştenirii culturale a Şcolii ardelene.

37 Gh. Istrate, *Gheorghe Şincai şi limba naţională*, în *Cronica*, I, 1966, nr. 39, p. 10; *Gramatica lui Radu Tempea*, în *Analele Universităţii din Iaşi* – Ştiinţe sociale, VI, 1960, pp. 17–34.

38 Samuil Izsàk, *Adevărata figură a lui Ioan Molnar-Piuariu*, în *Studii şi cercetări ştiinţifice – Ştiinţe sociale*, Cluj, I, 1950, nr. 2, pp. 159–171; *Locul lui Ioan Piuariu-Molnar (1749–1815) în medicina românească din secolul al XVIII-lea*, în *Studii şi cercetări de istoria medicinii şi farmaciei din R.P.R.*, Bucureşti, 1962.

39 Nicolae Lascu (sub semnătura N. Laslo), *Samuil Micu, traducător din Lucian*, în *Gând românesc*, V, 1937, nr. 5–7, pp. 337–345, publicarea, cu o notiţă introductivă, a traducerii lui Samuil Micu: *A lui Lucian*

Samosăteanul a Istoriei celi adevărate, în *Cultura creștină,* XXII, 1942, pp. 1–6.

40 P. Lucaciu, *Personalitatea creatoare a lui Gheorghe Șincai,* în *Argeș,* I, 1966, nr. 5, p. 12.

41 D. Macrea a adus o contribuție valoroasă la exegeza științifică a corifeilor Școlii ardelene pe tărâm filologic, inclusă în volumul: *Lingviști și filologi români,* București, Editura științifică, 1959.

42 Victor Marian, *Aritmetica lui G. Șincai,* Brașov, 1937.

43 Reputatul critic și istoric literar Adrian Marino a publicat și o serie de articole și studii consacrate iluminismului românesc de reală valoare științifică, dintre care menționăm: *Iluminiștii români și idealul „luminării",* în *Iașul literar,* XVI, 1965, nr. 3, pp. 42–52 și nr. 4, pp. 29–40; *Iluminiștii români și problema „cultivării" limbii,* în *Limba română,* XIII, 1964, nr. 5, pp. 467–482 și nr. 6, pp. 571–586; *Primii „teoreticieni" români ai dreptului omului,* în *Lumea,* nr. 45 (5.XI.1964).

44 Romul Munteanu a desfăcut o bogată activitate de exeget al literaturii iluministe românești și europene. Pe lângă studiile comentate înainte, Romul Munteanu a publicat și alte lucrări, dintre care menționăm: *Contribuția Școlii ardelene la culturalizarea maselor,* București, 1962; *Iluminismul. Antologie, studiu introductiv și note bibliografice de Romul Munteanu,* în 3 vol., Editura Albatros, București, 1971; *Literaura europeană în epoca luminilor. Iluminism. Preromantism, Sturm und Drang, Neoumanismul german,* Editura enciclopedică română, București, 1971.

45 Al. Neamțu, *Contribuții documentare noi, privitoare la oculistul Ioan Piuariu-Molnar în istoria medicinii,* în *Studii și cercetări,* București, 1957, pp. 88–102; *Date noi privitoare la Ioan Piuariu-Molnar,* în *Studii,* XIII, 1960, nr. 1, pp. 83–90.

46 Aurel Nicolescu a publicat un instructiv și util instrument de lucru (prezentare critică, biobibliografică) în exegeza Școlii ardelene: *Școala ardeleană și limba română,* București, Editura științifică, 1971.

47 Ion Oană, *Prefață* la Ioan Budai-Deleanu, *Trei Viteji,* București, 1966; *Studiu introductiv* la Ioan Budai-Deleanu, *Țiganiada,* ediția citată.

48 Perpessicius [D. Panaitescu] s-a ocupat, în mențiunile sale critice, și de Școala ardeleană. Astfel, el scrie despre Samuil Micu, în *Mențiuni de istoriografie literară și folclor (1948–1956),* București, E.S.P.L.A., 1957, pp. 502–524, iar despre I. Budai-Deleanu în *Mențiuni critice,* Seria II, București, Fundațiile „Regele Carol", M.O. Imprimeria Națională, 1934.

49 Ștefan Pascu a contribuit la înțelegerea condițiilor social-politice în care a apărut și s-a afirmat Școala ardeleană, mai ales prin studiul *Perioada destrămării feudalismului și începuturile capitalismului,* lucrare colectivă în *Din istoria Transilvaniei,* vol. I, ed. a II-a, București, Editura Academiei R.P.R., 1963, pp. 253–316.

50 Istoric literar cunoscut, Iosif Pervain are un aport însemnat la cunoașterea tot mai exactă a vieții și activității corifeilor Școlii ardelene, ca și la editarea

unor manuscrise inedite ale lui Ioan Budai-Deleanu (*Scrieri inedite,* ediție îngrijită, studiu introductiv, note și comentarii de Iosif Pervain, Editura Dacia, Cluj, 1970). Principalele sale contribuții în domeniul investigării Școlii ardelene au fost adunate în volumul *Studii de literatură română,* Editura Dacia, Cluj, 1971, pp. 7–271.

51 Critic și istoric literar consacrat, Al. Piru s-a ocupat îndeosebi de exegeza istorico-literară a reprezentanților iluminismului românesc în lucrarea sa *Literatura română premodernă,* Editura pentru literatură, București, 1964.

52 Emil Pop, *Societatea filosoficească a neamului românesc în mare Prințipatul Ardealului din 1795,* în *Transilvania,* LXX, 1964, nr. 1–4.

53 Pe lângă o serie de articole consacrate lui Petru Maior și I. Budai-Deleanu, publicate în periodice, Maria Protase a susținut, ca teză de doctorat la Universitatea din Cluj, în 1972, o lucrare de sinteză despre viața și opera lui Petru Maior (studiu monografic), apărută în volum la Editura Minerva, în 1973, sub titlul *Petru Maior: un ctitor de conștiințe.*

54 Aportul Luciei Protopopescu la cunoașterea vieții și activității lui I. Budai-Deleanu este unanim recunoscut. Studiile sale au devenit de neprețuit pentru orice referire la marele poet și gânditor iluminist. Avem în vedere îndeosebi: *Contribuții la biografia lui I. Budai-Deleanu,* în *Limbă și literatură,* V, 1961, pp. 155–180: *Contribuții la istorioa operei lexicografice a lui Ioan Budai-Deleanu* (1784–1820), în *Cercetări literare,* VI, 1961, nr. 2, pp. 267–290; *Date noi în legătură cu biografia lui Ion Budai-Deleanu. Izvoare externe,* în *Studii,* XII, 1960, nr. 4, pp. 183–192; *Noi contribuții la biografia lui Ioan Budai-Deleanu. Documente inedite,* București, Editura Academiei R.S.R., 1967.

55 Coriolan Suciu, *Episcopul Lemeni și cronica lui Șincai,* în *Cultura creștină,* XVI, 1925, nr. 11–12, pp. 403–408; *Un filolog puțin cunoscut: Ștefan Körösi (Crișan),* în *România literară,* Aiud, 1930, nr. 2, pp. 45–51.

56 Despre contribuțiile istoricului Pompiliu Teodor la exegeza Școlii ardelene am amintit când ne-am referit la Dumitru Ghișe. În afară de contribuția adusă în colaborare cu D. Ghișe, P. Teodor a publicat și alte materiale despre învățații Școlii ardelene, dintre care menționăm: *Date noi despre Budai-Deleanu,* în *Tribuna,* IV, 1960, nr. 32, p. 9; *Despre „Istoria românilor cu întrebări și răspunsuri" a lui Samuil Micu Clain,* în *Studii,* XIII, 1960, nr. 2, pp. 197–205; *Două biblioteci particulare românești de la sfârșitul secolului al XVIII-lea,* în *Studii și cercetări de documentare și bibliografie,* II, 1957, pp. 267–269; *Două scrisori ale lui Petru Maior din timpul petrecerii sale la Buda* (1910), în *Anuarul Institutului de istorie din Cluj,* III, 1960, pp. 355–359; *Ideologia revoluției din 1848 și opera istorică a lui Samuil Micu,* în *Studia Universitatis Bebeș-Bolyai, Historia,* fasc. 2, 1965, pp. 57–62; *Izvoarele lucrărilor de filosofie traduse și prelucrate de Samuil Micu,* în *Studii și cercetări științifice, Iași,* XI, 1960, nr. 2, pp. 235–244; *În jurul unei lucrări istorice a lui Petru Maior, Contribuție la istoria cărții românești vechi,* în *Anuarul Institutului de istorie din Cluj,* IX, 1966; *O*

copie din 1794 a manuscrisului lui Samuil Micu Clain „Statuta sau legile scaunelor săsești din Ardeal", în *Anuarul Instititului de istorie din Cluj*, IV, 1961, pp. 267–271; *Ștefan cel Mare în opera istorică a lui Samuil Micu Clain*, în *Steaua*, VIII, 1957, nr. 8, pp. 121–122. Teza de doctorat a lui Pompiliu Teodor este consacrată prezentării lui Samuil Micu ca istoric.

57 Critic literar cunoscut şi apreciat, Mircea Tomuş este, de asemenea, autorul unei monografii valoroase: *Gheorghe Șincai. Viața și opera*, Bucureşti, Editura pentru literatură, 1965.

58 N. A. Ursu: *Cărți de popularizare a științei traduse de Petru Maior*, în *Limba română*, X, 1961, nr. 2, pp. 135–143; *Formarea terminologiei științifice românești*, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1962; *Modelul latin al gramaticii lui Dimitrie Eustatievici Brașoveanu*, în *Limba română*, XVI, 1967, nr. 5, pp. 423–433; *Observații asupra adaptării adjectivelor neologice la sistemul morfologic al limbii române*, în *Limba română*, XIII, 1964, nr. 5, pp. 413–422; *Părerile doctorului Vasile Popp asupra ortografiei românești cu litere latine*, în *Studii și cercetări științifice*, Iaşi, VII, 1956, nr. 2, pp. 35–49; *Prima gramatică românească și modelul ei latin*, în *Cronica*, II, 1967, nr. 36, p. 10; *Un calendar istoric-literar publicat de Paul Iorgovici*, în *Limba română*, XII, 1963, nr. 3, pp. 283–291.

II. TRANSILVANIA ÎN „SECOLUL LUMINILOR“

a) **Epoca Şcolii ardelene.** Deceniile în care îşi desfăşoară activitatea învăţaţii Şcolii ardelene sunt marcate de adâncirea crizei orânduirii feudale pe teritoriul ţării noastre. Transilvania are statut de principat dependent direct de Curtea din Viena, împăraţii habsburgi luându-şi titlul de „principi ai Ardealului“, iar conducerea nemijlocită fiind încredinţată unui gubernator. Ţara Românească nu mai păstrează acum decât o minimă autonomie faţă de imperiul otoman, domnitorii – greci din Fanar – fiind numiţi şi schimbaţi de Înalta Poartă după bunul plac; ei sunt adesea simpli funcţionari superiori ai acesteia, corupţi şi venali.

Cât priveşte situaţia social-politică din Transilvania în acest răstimp, ea se diferenţiază în două perioade: una legată de „absolutismul luminat“ – cu începuturi sub domnia Mariei Tereza (1740–1780), mai ales după ce aceasta îşi asociase la conducere (în 1765) pe fiul ei Iosif al II-lea, culminând cu domnia celui din urmă (1780–1790); cealaltă, de absolutismul retrograd, care debutează cu retractarea reformelor anterioare, iniţiată de însuşi Iosif al II-lea (în ultimul an de viaţă) şi continuată de Leopold al II-lea (1790–1792), pentru a se transforma în reacţiune făţişă pe toate planurile sub Francisc al II-lea (1792–1835)[1]. Lucrurile sunt, desigur, mult mai complexe şi nu pot fi reduse la schema de mai sus, fiindcă, în plină perioadă de reforme, izbucneşte marea răscoală ţărănească de sub conducerea lui Horea (1784), care a zguduit din temelii orânduirea feudală din Transilvania. Nu trebuie uitat, apoi, că la reprimarea ei sângeroasă participă, deopotrivă, aşa-zisa „insurecţie“ a nobilimii (izvorâtă dintr-o sete sălbatică de răzbunare) şi trupele imperiale, ba chiar şi monarhul „luminat“, prin dispoziţiile date comisarului imperial Anton Jankovits, de a condamna la moarte pe capii răsculaţilor[2].

În problema țărănimii apăruseră de mult contradicții serioase între interesele statului absolutist și cele ale nobilimii locale. Ele afectau însă prea puțin sistemul relațiilor feudale de producție, temelia compromisului politic dintre Viena și „stările" privilegiate din Transilvania. Încercând să adapteze societatea feudală la cerințele dezvoltării istorice prin integrarea pașnică, treptată, a relațiilor capitaliste de producție, nou apărute, politica reformistă avea ca țel suprem prevenirea revoluției, cu menținerea orânduirii existente.

Evident, pentru atingerea acestui scop li se pretindeau și stărilor privilegiate anumite „sacrificii", pe care acestea nu înțelegeau și nu voiau să le facă. Înainte de toate, statul absolutist trebuia să-și consolideze baza materială prin noi și importante surse de venituri și putere, pe care nu le putea obține decât impietând și asupra intereselor nobilimii. Astfel, pentru a-i transforma pe iobagi, care constituiau majoritatea covârșitoare a populației, în contribuabili și buni soldați, împăratul „luminat" elaborase și se pregătea să aplice un întreg complex de măsuri și reforme: curmarea nenumăratelor abuzuri din partea stăpânilor de moșii, diminuarea obligațiilor iobăgești, desființarea „șerbiei" (respectiv a dependenței personale) pentru asigurarea mâinii de lucru în manufacturi, practicarea liberă a meseriilor, organizarea unui învățământ general, care să-i transforme și pe iobagi în științori de carte, în cetățeni harnici și ostași devotați statului absolutist etc.

Toate aceste măsuri și reforme afectau, direct sau indirect, interesele imediate sau mai îndepărtate ale nobilimii locale, care, cu intrarea în economia de schimb, încerca ea însăși să folosească tot mai intens munca iobagilor pentru acumularea primitivă a capitalului, ca să nu mai vorbim de sursele noi pe care i le ofereau abuzurile (ocuparea pământurilor comune, a pășunilor și pădurilor etc.). Dar nici statul absolutist nu se putea opri numai la prefacerea iobagilor în contribuabili în stare să-și achite impozitele, când majoritatea fondului funciar se afla în mâinile nobilimii, între privilegiile căreia intra tocmai scutirea de impozit. Oricât de neplăcut era pentru statul absolutist prilejul de noi conflicte cu nobilimea, aliatul și sprijinul său principal, trebuia să treacă la o evidență riguroasă a întregului pământ al țării și la introducerea impunerii după avere.[3]

Încă în perioada coregenței (1765–1780), Iosif al II-lea încearcă să-și pună în aplicare tot acest ansamblu de măsuri și reforme, măcar pe cele mai puțin neplăcute pentru nobilime. După moartea Mariei Tereza politica iosefinistă de reforme se intensifică, atingând apogeul în preajma izbucnirii revoluției franceze. Numai că alianța cu stările feudale privilegiate nu-l împiedică în această acțiune doar în timpul cât trăiește mamă-sa, ci și când conduce singur. O serie de reforme și măsuri, deși pregătite pentru întreg imperiul, se aplică doar în provinciile mai vechi ale Coroanei (Austria, Boemia, Moravia etc.) iar pentru Transilvania ele rămân adesea o simplă amenințare (așa s-a întâmplat, de pildă, cu impunerea după avere, care nu a depășit aici faza măsurării alodiilor). Și acelea care s-au aplicat în tot imperiul în Transilvania au intrat în vigoare mai târziu, și cu anumite modificări sugerate de reprezentanți ai stărilor privilegiate.

Pentru a ne face o idee mai clară despre acest lucru, e de-ajuns să ne gândim la faptul că *Edictul de toleranță* (1759) al Mariei Tereza a fost limitat serios în instrucțiunile sale de aplicare în principat, că *Ratio educationis* (1777) a devenit aici realitate printr-o variantă ulterioară, mai modestă, *Norma Regia,* că patenta de desființare a dependenței personale a fost dată de Iosif al II-lea pentru Boemia, Moravia, Silezia etc. încă în 1780, iar pentru Transilvania de-abia în 1785, după înăbușirea marii răscoale țărănești (*ibidem).*

Maria Tereza îndeosebi, dar într-o anumită măsură și Iosif al II-lea, ține seama mereu de orice susceptibilitate a nobilimii ardelene. Dealtfel, încă pe la începutul domniei sale, în 1744, Maria Tereza reconfirmase în scris „constituțiile" vechi ale principatului, deși își rezervase conducerea lui directă, iar din 1765 îl ridicase la rangul de „mare principat". Renunțând la o parte din veleitățile de autoguvernare, nobilimea ardeleană obținuse în schimb, menținerea neatinsă a dominației sociale existente, stipulată în odioasele și anacronicile legiuiri feudale *(Tripartit, Aprobate și Compilate).*[4]

Unele măsuri ale lui Iosif al II-lea vor cuprinde și prevederi importante care fac abstracție de conținutul „constituțiilor" nobiliare, ba chiar li se opun direct (reorganizarea administrativă a principatului, „concivilitatea" etc.). Ele au fost luate, totuși abia în faza de vârf a politicii „luminate", după conflictul social

grav dintre țărănimea română și nobilimea ardeleană, fapt care se va resimți, desigur, și în noua atitudine a împăratului. În timpul coregenței și în primii ani de domnie de unul singur, Iosif al II-lea se arătase și el destul de grijuliu ca să nu lezeze interesele stărilor privilegiate din Transilvania.

În asemenea condiții, nu e de mirare că situația țărănimii române din Transilvania se înrăutățește mereu în perioada de consolidare a absolutismului în principat. Abuzurilor nobilimii li se adaugă obligațiile în continuă creștere față de reprezentanții noului stăpân. Îndeosebi pe domeniile fiscului se intensifică exploatarea și asuprirea țărănimii sărace. Însuși focarul principal al răscoalei se află în regiunea cea mai săracă, în care tocmai noile sarcini impuse de fisc împing țărănimea la disperare. Și aceasta se petrece în plină acțiune reformatoare. Poate tocmai faptul că se vorbea prea mult de aceste schimbări, al căror rezultat palpabil nu apăruse încă, îi făcea pe țărani să fie tot mai nerăbdători.

Ca monarh „luminat", Iosif al II-lea nu a fost nici mai bun nici mai rău decât îl caracterizează faptele, politica sa reformistă, în care a crezut sincer și i s-a dedicat cu multă ambiție și pasiune, dar de care, înainte de moarte, pe patul de suferință neputincios în fața eșecurilor înregistrate și îngrozit de spectrul revoluției franceze, s-a dezis, trecând la revocări (restituții). Nu a renunțat, totuși, la toleranța religioasă și la desființarea dependenței personale a iobagilor.

Subliniind baza socială șubredă, inconsecvențele și contradicțiile politicii reformiste, dusă de Maria Tereza și Iosif al II-lea, nu putem trece cu vederea nici aportul ei, în special prin ceea ce s-a realizat în deceniul al 9-lea, la lărgirea cadrului juridic-politic pentru dezvoltarea relațiilor de producție noi, capitaliste, a elementelor burgheze, îndeosebi la populația românească din Transilvania, cel mai puternic stânjenită până atunci în evoluția sa, lipsită secole de-a rândul de o pătură socială conducătoare din rândurile sale. S-a intensificat procesul de constituire și cristalizare a națiunii române, s-a dezvoltat și a început să se maturizeze un număr tot mai mare de cărturari români, care și-au asumat un rol crescând în trezirea conștiinței naționale, în organizarea și susținerea luptei de emancipare națională pe tărâm politic și cultural. Este adevărat că aproape toate aceste măsuri și reforme au fost mereu întârziate, ciuntite

și eludate de „stările“ feudale din Transilvania, tocmai pentru a ține populația românească în aceeași situație de exploatare și asuprire. Dealtfel, datorită acestei opuneri din partea reacțiunii ardelene, și complicațiilor rezultate, o bună parte din perioada absolutismului „luminat“ a fost marcată de seismele luptelor duse de masele populare românești: începând cu rezistența satelor românești de pe așa-numitul „Pământ crăiesc“ împotriva încercărilor patricienilor sași (încercări destul de vechi, violente și stăruitoare) de a le impune iobăgia, continuând cu tulburările și răscoalele (conduse de călugării Visarion Sarai și Sofronie din Cioara) sub haină religioasă împotriva „unirii“ cu biserica Romei și culminând cu marea răscoală din 1784, care a zguduit din temelii rânduielile feudale perimate. S-a întâmplat, apoi, ca aproape jumătate din domnia Mariei Tereza să reprezinte pentru românii din Transilvania ani de întunecată represiune: împotriva cărturarilor formați la școlile catolice, în frunte cu Inocențiu Micu, care se străduiau să obțină drepturi și libertăți politice și sociale pe baza acceptării „unirii“ cu biserica Romei, pornind de la stipulațiile cuprinse în diplomele leopoldine, și împotriva ortodocșilor care nu voiau să recunoască trecerea la „unire“.

Catolică ferventă, împărăteasa austriacă nu înțelegea, desigur, să accepte părăsirea „unirii“ de către masele românești, dar, cointeresată în câștigarea adeziunii stărilor feudale privilegiate nu era dispusă nici să acorde românilor privilegii pentru menținerea lor în cadrul noii biserici. Revendicările și acțiunile lui Inocențiu Micu o iritau vădit, tocmai pentru ecoul lor negativ în rândurile nobilimii ardelene. Stările privilegiate, îndeosebi nobilii maghiari și patricienii sași, erau, după cum se știe, protestante. Ele nu văzuseră cu ochi buni nici acțiunea de atragere a românilor la „unirea“ cu Roma; cu atât mai mult îi indigna încercarea acestora din urmă de a se folosi de noua confesiune pentru obținerea de drepturi și libertăți politice. În concepția feudalilor ardeleni, românii aveau statutul de „tolerați“ (ca „națiune“ și „confesiune“), a cărui schimbare nu putea decât să impieteze asupra propriei lor dominații. Și ei știau, de asemenea, că, pentru a-și consolida domnia, împărăteasa avea nevoie de adeziunea lor și trebuia să se așeze mai presus de preferințele ei confesionale interesele sociale fundamentale, ceea ce s-a și întâmplat. Inocențiu Micu fu invitat de Maria Tereza la Viena, dar nu pentru a se da ascultare cererilor formulate de acesta, ci pentru

a-i porunci să se disculpe. Neacceptând această ticăloşie, episcopul român trebui să ia drumul exilului la Roma, unde va rămâne până la sfârşitul vieţii.

Stările privilegiate jubilau: în anul sinodului de la Blaj, împărăteasa austriacă le garantă celor dintâi respectarea vechilor „constituţii" feudale, cu excepţia dreptului de a-şi alege principele, atribuindu-şi ei această demnitate.

Experienţa amară a episcopului unit şi a colaboratorilor săi devotaţi tulbură puternic spiritele în rândul populaţiei româneşti. Mase tot mai largi părăseau „unirea", în ciuda represaliilor întreprinse de trupele imperiale. În locul promisiunilor de altă dată, acum Maria Tereza preferă tunurile ca „argumente". La cea mai însemnată răscoală a „neuniţilor", din ce în ce mai numeroşi, împărăteasa îl însărcină pe generalul Buccow cu „pacificarea", numindu-l şi gubernator al Transilvaniei. Rezultatele nu se dovediră pe măsura represaliilor. Consolidarea domniei sale în interior depindea acum şi de starea de spirit a maselor populare. Trebuia, apoi, să ţină seama şi de conjunctura internaţională, care oferea prilejuri pentru suverana Rusiei de a interveni împotriva persecuţiei românilor ortodocşi din Transilvania. La toate acestea se adăuga formarea unui Consiliu de stat cu tendinţe reformiste „luminate", care nu vedea cu ochi buni rolul însemnat al iezuiţilor şi al disputelor religioase. Dealtfel, în 1759 a fost semnat *Edictul de toleranţă,* tocmai în plină acţiune de represalii împotriva răscoalei „neuniţilor". După intervenţia tunurilor, împărăteasa fu nevoită să ia şi altfel de măsuri: tratative cu Sofronie (pe care nu le respectă totuşi), recunoaşterea bisericii ortodoxe la români şi numirea sârbului Dionisie Novacovici ca episcop al acestei confesiuni.

Atmosfera încărcată nu putea dura prea mult, mai ales că principatul Transilvaniei se afla în imediata vecinătate a imperiului otoman, faţă de care suverana austriacă avea temerile sale întemeiate. Graniţele se cereau întărite, iar feudalii săi preferaţi nu-i ofereau garanţii în această privinţă, cu „vitejia" lor devenită de domeniul trecutului. De aceea, trecu la măsuri noi în acest sens, înfiinţând regimentele de graniţă româneşti şi secuieşti (1762). La început acţiunea de militarizare a teritoriilor de graniţă fu primită cu ostilitate de populaţia românească şi secuiască; se adăugaseră doar noi obligaţii, fără să se acorde libertăţi şi privilegii efective. Până la urmă (prin patentele din

1764, 1766 și 1768) lucrurile se reglementară: grănicerii deveneau oameni „liberi", fără obligații iobăgești, bucurându-se de posibilitatea de a urma școli, inclusiv de a deveni ofițeri. La români luară ființă două regimente (regimentul II la Năsăud și I la Orlat, lângă Sibiu) și un batalion de graniță (în sudul Banatului). Dar, ca și în cazul „unirii", românii vor recurge la unitățile grănicerești înființate de Curtea din Viena pentru a se folosi de ele ca instrument politic în serviciul propriei lor ridicări politice. Pe lângă cadre militare românești, se vor ridica din aceste locuri militarizate și intelectuali civili, care vor lupta pentru emanciparea națională a românilor. E semnificativ, în această privință, că pe steagul regimentului II din Năsăud era scrisă lozinca mobilizatoare „*Virtus romana rediviva*". Pentru a înțelege cât mai exact ce-au însemnat regimentele grănicerești în existența și conștiința românilor din Transilvania epocii e suficient, poate, să reamintim două fenomene sociale grăitoare: atracția puternică a maselor țărănești din regiunile nemilitarizate pentru „statutul" grăniceresc (se știe doar că începutul răscoalei din 1784 se leagă nemijlocit de incidentul rezultat din împiedicarea iobagilor zărăndeni de a merge la Alba-Iulia să se înscrie și ei „grăniceri") și formarea unei „stări militare" la români ca parte constitutivă a „națiunii", cum se definește ea însăși în *Supplex Libellus Valachorum* (1791).[5]

După moartea Mariei Tereza, politica de reformare se intensifică iar rezultatele acesteia se fac tot mai simțite și în Transilvania, deși cu destule și dramatice întârzieri și în variante mai moderne decât în restul imperiului. Masele populare sunt nerăbdătoare, iar feudalii locali resping din principiu orice inovație, ceea ce și duce la conflicte sociale violente, culminând cu marea răscoală țărănească. Dacă patentele din 1781, 1782 și 1783, de aplicare a *Edictului de toleranță,* încep să devină o realitate, în pofida eludărilor și împotrivirilor din partea stărilor privilegiate, desființarea dependenței personale a iobagilor, sancționarea abuzurilor nobiliare și ușurarea sarcinilor iobăgești se amână mereu și nu se vor introduce în Transilvania decât după răscoala lui Horea și, fără îndoială, sub influența acesteia. De fapt, încă în septembrie 1783, pe când se afla la Sibiu, Iosif al II-lea, impresionat de situația iobăgimii ardelene, îndeosebi de cea a țăranilor români, pregătește rescriptul de desființare a șerbiei, dar el nu va deveni patentă decât în august 1785, după sângeroasa reprimare a

răscoalei. Dealtfel, despotul „luminat" își formulase deschis simpatia față de români: „Acești bieți supuși români, care netăgăduit sunt cei mai vechi și numeroși locuitori ai Ardealului, sunt astfel chinuiți de oricine, unguri ori sași, și copleșiți de nedreptăți"[6]. Nu e de mirare că „bunăvoința" împăratului față de români găsește repede un ecou puternic în rândurile maselor, dar în forme și pe temeiuri diferite. Diversele pături ale burgheziei române în formare beneficiază mai repede de reformele absolutismului „luminat", câștigându-le încrederea și adeziunea. Aplicarea *Edictului de toleranță*, mai ales a prevederilor care se referă la obținerea de slujbe în aparatul de stat fără deosebire de religie și „națiune", se soldează cu anumite promovări și din rândurile cărturarilor români în posturi administrative importante (de ex. Iosif Meheși la Cancelaria aulică sau Ladislau Pop ca vicecomite). Reorganizarea administrativă a Transilvaniei, cu desființarea vechilor teritorii autonome ale „națiunilor" feudale (prin măsurile ordonate în 1783 și 1784), contribuia și ea din plin la lichidarea situației de „tolerați" a românilor și la realizarea „concivilității", pentru care militase înainte, fără succes, Inocențiu Micu. Dealtfel, sub acest aspect, începutul se făcuse din ordinele împăratului din anii 1781 și 1782, menite să reglementeze raporturile civice și „naționale" de pe așa-numitul Pământ Crăiesc, pe care patricienii sași încercaseră să-l transforme într-un teritoriu exclusiv al lor. Românii din această regiune sunt socotiți iarăși „liberi", egali în drepturi cu sașii, inclusiv în privința dispunerii și obținerii de proprietăți. Cum patricienii sași încearcă să eludeze ordinele împăratului, acesta va reveni cu noi dispoziții pentru rezolvarea conflictelor existente (așa s-a petrecut, de pildă, în cazul Rășinarilor, în 1786), restabilind drepturile și libertățile țărănimii românești, încălcate grav de orașele săsești (se realizează astfel tot o veche revendicare a lui Inocențiu Micu, formulată cu o jumătate de secol în urmă).

O importanță deosebită au și reformele școlare, inițiate pentru majoritatea teritoriilor din imperiu încă prin *Ratio educationis*, dar aplicate în Transilvania abia în timpul domniei lui Iosif al II-lea, cu obișnuitele diferențieri: pe baza *Normei regia* (cu prevederi restrânse și moderate) – în comitate și în varianta lor maximală în teritoriile grănicerești.

Așa se explică, între altele, faptul că majoritatea noii pături sociale românești – burghezia în formare – manifestă o încredere

totală în reformele absolutismului „luminat“, în care vede principalul ei sprijin. Firește, adeziunea necondiționată a burgheziei române față de politica lui Iosif al II-lea nu este doar rodul beneficiilor pe care i le-au adus reformele acestuia, ci își are originea în însăși condiția ei specifică, în neputința sa economico-politică, în incapacitatea de a prelua conducerea în lupta revoluționară a propriei țărănimi. În realitate, elementele burgheze românești abia începuseră să se desprindă din sânul țărănimii și nutreau încă teama de a nu-și pierde avantajele obținute.

Țărănimea română asuprită, îndeosebi cea de pe domeniile fiscului și din Zarand, își îndreaptă privirile tot spre Viena. Pornind de la opoziția pe care o făcea nobilimea locală politicii reformiste, ea crede în existența unui conflict mai adânc între împărat și aliații acestuia din Transilvania. Pe această bază se și săvârșește o mutație surprinzătoare în demersurile ei ideologice de autoiluzionare. Deziluzia va fi cu atât mai crâncenă. Odată începută, lupta țărănimii va fi dusă însă cât îi îngăduie propriile condiții de organizare și rezistență. Represaliile combinate, din partea *„insurecției nobiliare“* și a trupelor imperiale, vor lămuri și taina complicității dintre „bunul“ suveran și „răii“ săi nobili, dar vor îndepărta totodată și mai mult burghezia română în formare de foștii insurgenți.

Lucrurile trebuie înțelese cât mai realist, fără modernizări inutile. Efectiv răscoala țăranilor români din Munții Apuseni nu a constituit doar o lovitură puternică dată orânduirii feudale în general, inclusiv reformismului care încerca s-o adapteze noilor condiții istorice, ci și un temei de înrăutățire a raporturilor dintre burghezia română în formare și vechile stări feudale privilegiate. Nici până atunci acestea din urmă nu se împăcaseră cu numirea unor cărturari români în posturi de conducere, după cum nu văzuseră cu ochi buni apariția unei pături libere românești mai înstărite. Acum, însă, în rezistența lor împotriva aplicării reformelor și a ridicării elementelor burgheze românești, ele vor invoca mereu spectrul răscoalei.

Obsesia răscoalei va tulbura multă vreme conștiința nobilimii ardelene, făcând-o tot mai refractară la politica împăratului „luminat“, pe care nu se sfiește să-l socotească vinovat de cele întâmplate. Iosif al II-lea nu face abstracție de suspiciunile feudalilor locali, dar nici nu se lasă intimidat de aceștia. În războaiele purtate de imperiu, nobilimea ardeleană nu se grăbise să parti-

cipe. În schimb, încălcând legile imperiului, pentru înăbușirea răscoalei își organizase imediat propria „insurecție", fără a cere permisiunea suveranului. Cert este că după pedepsirea exemplară a capilor răscoalei, împăratul austriac refuză să accepte sugestiile odioase ale nobilimii ardelene de a institui un regim de decimare și teroare continuă în satele care se ridicaseră la răscoală. Se fac, totuși, arestări, iar o parte din foștii insurgenți sunt strămutați în Banat (printre ei se afla și Horea cel tânăr, fiul marelui conducător al răscoalei), dar se reexaminează și plângerile formulate înainte de dramatica încleștare. Se reglementează obligațiile față de fisc, folosirea drepturilor la pășuni și păduri etc., etc. În sfârșit, se publică și se aplică o patentă de desființare a „servituții personale" și pentru Transilvania. Se părea, deci, că lucrurile luaseră un curs mai favorabil chiar pentru țărănimea iobagă, dacă avem în vedere și măsurile întreprinse pentru stârpirea abuzurilor nobiliare, extinzându-se aplicarea și în Transilvania a prevederilor din *Prohibita generalia* – și a completărilor ce li se adăugaseră. Dreptul la mutare a țăranilor se completează cu libertatea de intrare în oraș, de învățare și practicare a meseriilor, anulând restricțiile statuate de bresle etc.

Se părea că foarte curând se vor aplica și alte reforme importante, plănuite de febrilul împărat „luminat". Înainte de toate, Iosif al II-lea era preocupat să introducă reglementarea urbarială în toate țările imperiului, cu o micșorare substanțială a obligațiilor iobăgești și universalizarea impozitelor pe avere, inclusiv pe alodii.

Din păcate, politica absolutismului „luminat" se oprește aici, fiind subminată de propria ei bază de pornire. De la rezistența tacită și eludarea discretă a măsurilor și reformelor, nobilimea conservatoare trece la contraofensivă deschisă, folosindu-se și de argumente luate din arsenalul ideologiei noi, burgheze, dar pentru a susține revenirea la cele mai retrograde practici și rânduieli, speculând dificultățile tot mai mari pe plan extern ale imperiului. Cu spectrul revoluției franceze în față, ruinat de boală și hăituit de propriii aliați, Iosif al II-lea trece, cu mai puțin de o lună înainte de moarte, la „restituții". Și poate că nici o altă pătură socială din imperiu nu a fost mai întristată de acest lucru ca burghezia română în formare, fapt care trebuie înțeles în toată semnificația sa reală, fără nici un fel de prejudecăți. Cu atât mai mult cu cât, odată începute, „restituțiile" vor continua în avalanșă până la restabilirea celei mai întunecate reacțiuni,

iar pentru români o situație de plebe „tolerată", fără drepturi și libertăți, dar cu obligații mai grele și mai numeroase decât toate celelalte pături sociale exploatate și asuprite din principat. Din această perspectivă trebuie judecată, credem, și acțiunea politică întreprinsă de burghezia română în formare imediat după moartea lui Iosif al II-lea, sub domnia lui Leopold al II-lea, *Supplex Libellus Valachorum* (1791), ca și caracterul relativ moderat al revendicărilor pe care le formulează, nu neapărat din cauza limitelor sociale proprii, reale și acestea, cât datorită situației concrete din imperiu[7]. Dacă Franța revoluției putea să dea aripi setei de libertate, consolidarea reacțiunii din Transilvania, ca dealtfel și în restul imperiului, îndemna la precauție și moderație, îndeosebi în acțiuni politice colective, cum era *Supplex Libellus Valachorum*.

Pe plan juridic-politic, „restituțiile" însemnau, de fapt, revenirea la vechiul și odiosul sistem al celor „trei națiuni", la rânduielile din timpul lui Inocențiu Micu, când populația românească era doar „tolerată" pe pământul ei strămoșesc. De aceea, autorii *Supplexului* reiau revendicările formulate de bravul lor precursor, le adaptează noului context social, dându-le o fundamentare mai amplă, istorică și juridic-politică, în spiritul noilor achiziții ale științei și ideologiei. Bineînțeles, nu se poate face abstracție de cadrul feudal în care trebuie să-și găsească rezolvarea problemele ridicate. Ca și în cazul demersurilor întreprinse de Inocențiu Micu, se păstrează vechile noțiuni ale dreptului feudal din Transilvania, de „națiuni și confesiuni recepte", de „stări" etc., cărora li se atribuie un conținut nou, atât prin subminarea lor dinăuntru, cât și prin argumente formal diferite, exterioare, care țin de dreptul natural, de ideologia înaintată a epocii. Menținându-se un înveliș aparent neschimbat, se încerca introducerea conținutului nou, oferit de realitatea însăși. Pentru că, oricât se străduiau păturile feudale privilegiate să întoarcă istoria îndărăt prin *„restitutio ad integrum"*, apăruseră și se consolidaseră între timp unele relații care modificaseră substanțial tabloul social al Transilvaniei. Pe vremea când Inocențiu Micu pleda pentru „adnumerarea" românilor între „stările" principatului ca „a patra națiune politică" majoritatea zdrobitoare a conaționalilor săi era formată din iobagi, din categoria cuprinsă în „constituțiile" feudale prin denumirea de „plebe" – lipsită de drepturi și la unguri și la sași –, iar pătura de oameni „liberi"

(țărănimea „liberă“, mica nobilime, cărturarii înnobilați, negustorii etc.) era relativ puțin numeroasă și cu o pondere economică neînsemnată. Revendicările de atunci țineau, în fond, să creeze cadrul juridico-politic pentru ridicarea unei pături conducătoare și din rândurile populației românești. În replicile batjocoritoare din dietă, adresate episcopului român, pretextul predilect îl constituia tocmai compoziția socială a populației românești. În perioada absolutismului „luminat“ lucrurile se schimbaseră și în această privință, datorită măsurilor și reformelor întreprinse, îndeosebi de Iosif al II-lea. Sporise simțitor țărănimea liberă românească prin reglementările în legătură cu Pământul Crăiesc, dar și prin înființarea regimentelor de graniță; apăruse o „stare militară“ și la români; crescuse numărul cărturarilor, dintre care unii ocupau chiar slujbe în aparatul de stat local și central, alături de negustorimea care își consolidase anumite poziții economice, sporise și pătura de meseriași români. Pe scurt, deși încă puțin numeroasă și slabă din punct de vedere economic, acum exista și un început de burghezie românească, ale cărei interese le și susține *Supplex Libellus Valachborum*. Conținutul revendicărilor reflectă destul de fidel acest fapt.

Abilitatea și moderația caracteristică *Supplexului* nu izbutesc să-i amăgească pe reprezentanții feudalismului retrograd. Ei știu că multe dintre titlurile nobiliare ale românilor fuseseră obținute din partea absolutismului „luminat“, iar celelalte, mai vechi, defineau doar o mică nobilime a cărei stare materială nu se deosebea – în majoritatea cazurilor – de cea a țărănimii libere, iar uneori nici chiar de a iobagilor. Ei își dădeau seama de caracterul burghez al pădurilor care se prevalau de aceste titluri pentru obținerea de drepturi și făceau distincțiile corespunzătoare. Pentru vechile stări feudale privilegiate, titlurile nobiliare dobândite în ultimele decenii – mai ales în perioada reformistă – nu puteau fi acceptate ca temei de integrare în sistemul feudal consacrat, tocmai pentru că nu izvorau din interesele menținerii neștirbite a vechilor relații (cu dominația aristrocației de avere și exploatarea muncii iobagilor), ci mijloceau afirmarea deținătorilor lor ca purtători ai unor relații de producție noi. Revendicarea „adnumerării“ românilor între *stările* principatului, admiterea unei noi „națiuni“ însemna, pentru ele, renunțarea la o parte din propria putere în folosul unei stări sociale noi, ceea ce echivala cu modificarea statutului

juridic-politic al feudalismului însuşi. Stările priviligiate feudale vedeau în români, înainte de toate, pe supuşii lor, dat fiind că ei constituiau majoritatea iobăgimii ardelene. Deşi *Supplexul* nu cuprindea revendicări speciale pe seama iobagilor, între altele tocmai pentru a nu irita nobilimea, aceasta din urmă nu voia şi nu înţelegea să facă deosebiri esenţiale între cărturarii români cu titluri nobilare câştigate şi „plebea valahă". Pentru păturile feudale privilegiate orice concesie pe această linie însemna o autosubminare. Viena trimite cererile burgheziei române dietei transilvane, care le respinge categoric pe toate. De data aceasta burghezia română în formare era complet izolată. Absolutismul „luminat", în care văzuse unicul sprijin în năzuinţele sale, se transformase în absolutism pur şi simplu, mai exact într-o reacţiune feudală, întemeiată pe alianţa despotului habsburg cu oligarhia nobilară locală. Prea slabă economic şi politic, burghezia română nu se poate bizui decât pe forţele sale ca să-şi continuie lupta, după cum nu are curajul şi capacitatea organizatorică de a face apel la ţărănimea proprie, în care existau într-adevăr imense rezerve de energie revoluţionară. Îndeosebi Francisc al II-lea (1792– 1835) se sprijinea deschis pe nobilime, dezavurând duplicitatea lui Iosif al II-lea.

În aceste condiţii, burghezia română în formare era nevoită să caute alte căi spre a rezista reacţiunii feudale, valorificând la maximum puţinele portiţe rămase deschise pe tărâm economic. Cât despre pătura ei luminată, aceasta va încerca să-şi pună în valoare cunoştinţele pentru lărgirea bazei de masă a mişcării de emancipare naţională, în special pe tărâm cultural. Drumul spre propriul popor devine o necesitate istorică, deşi, deocamdată, el vizează predominant acţiunea de „luminare". În această perioadă energia cărturarilor români se concentrează spre extinderea ştiinţei de carte şi răspândirea cunoştinţelor ştiinţifice în cele mai variate domenii, pe toate căile şi cu toate mijloacele care le stau la îndemână. Deşi într-un ritm mult mai încet (datorită piedicilor ridicate de feudalii locali, ca şi de climatul general potrivnic emancipării maselor), se înfiinţează noi şcoli elementare româneşti şi se înmulţeşte numărul manualelor şcolare (traduse sau adaptate). O importanţă deosebită primeşte iniţiativa de a dezvolta o literatură ştiinţifică, în special prin tălmăcirile din latină, germană etc. Se traduc lucrări de filosofie (Samuil Micu), fizică şi alte ştiinţe ale naturii, cu aplicaţii la

viața practică (Gheorghe Șincai), de tehnică și economie agricolă (Gh. Șincai, I. Piuariu-Molnar, Petru Maior atc.), istorie universală (I. Piuariu-Molnar), opere beletristice (S. Micu, Petru Maior, D. Țichindeal), chiar reguli de politețe (G. de Csokotis). Principalii reprezentanți ai Școlii ardelene își continuă, cu adevărată înfrigurare, elaborarea de opere istorice și filologice originale, menite să trezească și să dezvolte conștiința națională, chiar dacă pentru întocmirea și tipărirea lor trebuie să înfrunte grave persecuții și privațiuni umilitoare (îndeosebi Gheorghe Șincai), unele venite și din partea episcopului unit Ioan Bob. Cel mai abil dintre ei, Petru Maior, izbutește să-și publice scrierile istorice și filologice, ceea ce și face din opera sa principala sursă de cunoaștere a ideilor Școlii ardelene pentru generațiile imediat următoare. Se înțelege, pentru a-și putea tipări lucrările, autorul *Istoriei pentru începutul românilor în Dacia* face unele concesii (inserând, în *Prefață,* îndemnuri la devotament față de „împărat" și față de guvernanții perioadei de „restituții"). Fostul său prieten, I. Budai-Deleanu, aflat departe de locurile natale, alege altă cale, demascând hotărât feudalismul și instituțiile lui perimate, în special în opere literare *(Țiganiada* și *Trei viteji),* ceea ce explică și rămânerea lor în mauscris chiar după moartea autorului, timp de peste o jumătate de secol. Nu trebuie uitat, apoi, că, după eșecul *Supplexului,* toți învățații de seamă ai Școlii ardelene – indiferent de orientarea lor – se simt datori să combată pe denigratorii acestei acțiuni politice, ai ideilor naționale pe care le cuprinde.

b) **Marea răscoală țărănească din 1784 și Școala ardeleană.** Ca orice ridicare a maselor, răscoala din 1784 are, desigur, un caracter precumpănitor spontan, ceea ce nu exclude urmărirea aspectului ei ideologic. Dimpotrivă, tocmai aceasta explică într-o anumită măsură atât măreția cât și slăbiciunea ei. Mai mult decât toate celelalte manifestări antifeudale țărănești, răscoala condusă de Horea, Cloșca și Crișan are o poziție social-politică înaintată, care pretinde schimbarea imediată și radicală a orânduirii existente, dar nu prin revenirea la rânduieli revolute, ci prin afirmarea unor noi relații de producție, corespunzătoare dezvoltării legice a societății. În aceasta constă, în primul rând, caracterul ei avansat în istoria mișcărilor sociale din țara noastră.

Este adevărat că acestă latură nu poate fi înţeleasă numai prin conflictul obiectiv dintre forma şi conţinutul producţiei sociale, deşi acesta este decisiv, ci necesită şi cunoaşterea prefacerilor petrecute în conştiinţa insurgenţilor, asupra cărora s-a resimţit influenţa noii ideologii, a burgheziei în formare, ca şi politica reformistă a lui Iosif al II-lea. Ne gândim la o serie de fapte demne să fie urmărite mai îndeaproape, printre care, nu în ultimul rând, la acţiunile de masă ale episcopului Inocenţiu Micu, îndeosebi la sinodul de la Blaj (1744), la care au participat, deopotrivă, clerici şi mireni, uniţi şi neuniţi, s-au formulat idei cu totul îndrăzneţe, inclusiv dreptul maselor de a-şi hotărî singure soarta, dacă nu sunt luate în considerare aspiraţiile lor îndreptăţite. Nu pot fi neglijate, apoi, consecinţele luptelor sociale sub haină religioasă, începând cu „investigaţiile" mitropoliei sârbeşti prin călugărul Visarion Sarai şi continuând cu acţiunile conduse de călugărul Sofronie din Cioara, care se ridică uneori la revendicări profund antifeudale. Oricât de paradoxal ar părea, un rol însemnat în evoluţia ideologică a ţărănimii l-a avut şi poziţia directă a împăratului Iosif al II-lea, care în vizitele sale din Transilvania a contribuit prin interesul arătat faţă de greutăţile maselor, dar mai ales prin promisiunile sale vagi, la crearea unui climat spiritual propice pentru schimbarea stării de lucruri existente. Desigur, ar fi nedrept să omitem rolul intelectualităţii săteşti – preoţi şi învăţători – în canalizarea ţărănimii spre o soluţie anifeudală a crizei în care se afla societatea vremii. Dar, pentru a defini mai bine lucrurile, să încercăm o reconstituire sumară a prefacerilor ideologice din conştiinţa ţărănimii, în diferitele ei faze.

Pentru început, socotim că faptul cel mai elocvent îl constituie modul în care a fost eternizat momentul insurecţiei în folclorul epocii.

Aerul de legendă, specific eposului popular, nu maschează totuşi esenţialul, după cum ne indică versurile devenite faimoase prin virulenţa lor:

Pân' a fost Horea-împărat
Domnii nu s-au desculţat
Nici în pat nu s-au culcat
Prânz la masă n-au mâncat
Până Hoarea a-mpărăţit
Domnii n-au mâncat din blid
....
De-ar împărăţi un an
Nu s-ar mai culca şuhan [niciodată].

Nici adversarii răscoalei nu scapă din vedere adevăratele ei obiective și semnificații, când încearcă s-o denigreze prin scrieri diversioniste, de genul *Carmina valachica Horae et Kloskae,* în care le atribuie răsculaților asemenea lozinci:

Numai domni să nu rămâie
Că nu vor da nici porțâie.
Nici stânjeni care-i om tare
Nu va face-n Dealu-Mare
Care va fi cu dreptate
Să spargă curțile toate
Căci cari credincioși vor fi
Singuri se vor stăpâni
Nici la-mpăratul nemică
Pot a nu sluji de frică
Nemic ce-i greu să nu facă
Să trăiască să le placă.[8]

Pline de ură și frică zoologică, memoriile nobiliare înaintate împăratului după răscoală nu pot să nu țină seama de adevăratul substrat al luptei maselor. Și, ceea ce îi uluiește pe asupritori este tocmai fatul că, în locul supunerii obișnuite la poruncile lor absurde, al răbdării fără margini în fața violenței stăpânilor, „plebea valahă“ a trecut la revoltă înarmată, nemairecunoscând iobăgia și extreminându-i pe exploatatori. Astfel, într-un memoriu al nobililor din comitatul Hunedoarei, înaintat împăratului la 3 noiembrie 1784, se precizează între altele: „dările țăranilor către domni au ajuns astăzi la atâta critică și cenzură și domnii pământești ajunseră la atâta neîncredere înaintea țăranilor, încât astăzi iobagii se îndoiesc dacă mai sunt obligață să facă robote și să plătească domnilor dările iobăgești“. Nu lipsește nici insinuarea că „insolența“ iobagilor s-ar datora slăbirii puterii nobilare, rezultată din îngrădirile introduse de regimul absolutist austriac. Insinuările continuă și când e vorba de împărat, inclusiv în legătură cu declanșarea răscoalei: „Dar ori de unde să fi purces turburările românilor și de oriunde să fi început și continuat, destul că căpitanii și corifeii revoluțiunii făcură pe popor să crează aceea minciună blestemată, spre cea mai mare injurie a Augustului nume, și cu cea mai mare nepietate în contra sfințeniei Maiestății Sale, că din porunca îm-

păratului trebuie să stingă pe unguri...". Bineînțeles, insinuările nu-i împiedică pe nobili să ceară aceluiași împărat represalii sângeroase împotriva răsculaților: „Pentru că atâta este de dură ginta românilor încât numai prin pedeapsă cu moartea se poate înspăimânta, și prea puțin prin închisoare și prin alte genuri de pedepse...". Motivându-și răzbunarea, nobilii nu se sfiesc să arate că „pacea dulce" din trecut a fost întemeiată tocmai pe asuprirea cruntă de clasă împotriva iobagilor români: „Părinții noștri – se precizează în memoriu – cunoscând natura acestei plebe au judecat că numai prin pedepsele cele mai severe o pot aduce la ascultare și la împlinirea datorințelor sale, și astfel instituiră în adunările țării nu numai în contra singuraticilor făcători de rele, dar și contra comunelor culpabile pedepse ce sunt cuprinse în partea III, art. 43, și în alte locuri ale Constituțiunilor Aprobate [...]. Numai cu astfel de legi și cu astfel de metodă a fost posibil să ne bucurăm în curs de mai multe secole de cea ma dulce pace în această patrie a noastră atât de iubită, și nici că-i trecea cuiva prin minte în Transilvania să se teamă de supușii săi" În fond, după părerea nobililor, „pacea" a fost tulburată prin reformele împăratului, care i-ar fi stimulat pe iobagi la nesupunere. De aceea, ei se opun oricăror reglementări imediate în acest domeniu: „...domnii pământești nu se opun – continuă memoriul – ca să se aducă uniformitate în robotele țăranilor, dar, cu toate acestea, ca nu cumva țăranii, dacă s-ar face acum reglementarea, se crează că reglementarea aceasta au stors-o numai prin tulburările lor de acum, și de aici să-și ia îndemn să facă tulburări și de altă dată, pentru ca să ajungă la o schimbare a pozițiilor lor. De aceea cu supunere Vă rugăm [...] ca reglementarea urbarială să se introducă după un timp mai îndelungat și după ce tulburările de astăzi se vor stinge cu totul."[9]

Am citat pe larg pasaje din acet memoriu, publicat de N. Densușianu, deși asemenea documente sunt nenumărate, dezvăluind aceeași ură de clasă din partea nobilimii transilvănene față de țărănimea română, aceeași poziție reacționară mărturisită deschis, chiar în forme și mai veninoase.

Față de poziția retrogradă a nobililor, Iosif al II-lea se menține în cadrul reformismului său, care nemulțumește vădit ambele tabere. El încercă să adapteze feudalismul la noile condiții istorice, chiar și în urma crizei profunde prin care trecea

acesta, atât de dramatic subliniată de răscoală. Bineînțeles, scopul său este de a demobiliza avântul revoluționar al maselor prin pedepsirea exemplară a căpeteniilor și acordarea unor înlesniri țăranilor, printre care măsura principală o constituie desființarea „servituții personale". În acest sens, în ordinul din 23 noiembrie 1784, dat contelui Jankovits, însărcinat cu anchetarea și reprimarea insurgenților, Iosif al II-lea spunea printre altele: „Se înțelege că, pe un timp oarecare lucrurile se pot suprima cu forța, dar când omenirea e maltratată prea tare, când în fine arcul este întins prea mult, atunci desigur se și rupe [de revoluție se teme împăratul habsburgic și totul este conceput pentru evitarea ei, n.n.]. De aceea, Domnia Ta în cursul cercetării, pentru care vei pleca îndată, să constați de îndată adevăratele izvoare ale acestor turburări, să examinezi toate împrejurările și, apoi, indiferent că atinge pe oricine, fie funcționari de-ai Comitatului, fie de-ai Fiscului, fie de-ai autorităților montane, să faci să înceteze numaidecât toate abuzurile ce există și să schimbi pe funcționarii pe care vei fi aflat că au lucrat contra datoriei lor." Nu este vorba numai de curmarea abuzurilor, ci și de măsura principală, adoptată de împărat în alte părți ale imperiului cu mult înainte de răscolaă, dar aici amânată mereu datorită împotrivirii nobilimii: „trebuie să se înlăture imediat iobagionatul în privința persoanelor, întocmai cum s-a întâmplat cu slavia personală în celelalte țări"[10]. Deși înfrântă, lupta răsculaților nu fusese zadarnică.

Istoriografia noastră a lămurit pe deplin cauzele adevărate ale răscoalei țărănești. Nobilimea însăși, ivocând „natura criminală a ginții românilor" avea, de fapt, în vedere interesul ei de clasă, ura împotriva iobagilor români, după cum și țărănimea răsculată, când era vorba de „ungurii" pe care vroia să-i „stârpească", se gândea exclusiv la nobili și la uneltele lor – indiferent de naționalitate. Este meritul incontestabil al academicianului D. Prodan de a fi subliniat primul cu deosebită vigoare caracterul social predominant al răscoalei, colaborarea dintre cei asupriți în comitatele Cluj și Turda precum și falsitatea interpretărilor șovine.[11] Chiar N. Densușianu aduce exemple în acest sens din comitatul Aradului.[12] Mai importante decât orice în această problemă sunt, însă, documentele răscoalei (ultimatumul adresat nobilimii din cetatea Devei, condițiile formulate de răsculați pentru încheierea ostilităților, interogato-

riul lui Crişan şi alte nenumărate mărturii din arhiva procesului), care atestă caracterul profund antifeudal al mişcării ţărăneşti, în care accentul principal cade pe revendicările de ordin social. De aici, se înţelege, reies pregnant şi adevăratele cauze ale răscoalei. Cu toate acestea nu trebuie neglijat nici aspectul ideologic al mişcării revoluţionare ţărăneşti, modul în care s-a schimbat mentalitatea oamenilor pentru a curma „dulcea pace" a exploatării şi asupririi feudale. S-a produs o schimbare profundă în felul de a concepe lumea al ţăranilor înşişi, din moment ce s-au ridicat împotriva orânduirii existente cu preţul vieţii. Se înţelege că acestă schimbare nu poate fi indentificată cu „idealul libertăţii naţionale", pe care îl invocă N. Densuşianu în monografia sa, deşi unele aspiraţii naţionale se fac simţite în rândurile răsculaţilor, dar integrate şi subordonate celor sociale. La aceasta a contribuit, fără îndoială, împletirea relaţiilor feudale cu cele capitaliste incipiente, ca şi lupta îndelungată împotriva „uniţiei", pentru păstrarea „legii româneşti". Cert este că răscoala a izbucnit tocmai în locul în care se împletea vechea exploatare feudală cu cea nouă, respectiv pe domeniile fiscului, unde coexistau relaţiile iobăgeşti cu noile raporturi capitaliste şi iobăgist-capitaliste. Conflictele ivite se oglindesc însă şi în planul conştiinţei, în modul de a gândi al răsculaţilor.

Se ştie că, potrivit ideologiei dominante feudale, întreaga ierarhie îşi avea îndreptăţirea în porunca lui Dumnezeu, supuşii trebuind să se supună „domnilor pământeşti", daţi de acelaşi stăpân nevăzut. În acţiunea lor de pacificare, episcopii Nichitici şi Petrovici fac mereu apel la aceste slogane împotriva „stăpânirii date de Dumnezeu însuşi".

Natural, cauzele materiale sunt decisive, deşi nu poate fi neglijat nici rolul ideilor, chiar dacă era vorba de ţărănime, ţinută secole de-a rândul sub obrocul obscurantismului religios. Ne aflăm doar în secolul al XVIII-lea, când Inocenţiu Micu începuse lupta de emancipare naţională în petiţii, cuvântări, dar mai ales prin Sinodul de la Blaj, când căpătaseră răspândire ideile reformiste ale lui Iosif al II-lea (mai ales ecoul lor) şi se desfăşurase ani în şir lupta împotriva „unirii" cu biserica Romei. În mijlocul ţărănimii se afla o preoţime lipsită de drepturi, care era influenţată de noile idei şi care influenţa, la rândul ei, orientarea ideologică a maselor ţărăneşti.

Remarcăm, înainte de toate, faptul că luptele revoluționare au zdruncinat puternic credința maselor în justificarea divină a puterii constituite. „Unirea" cu forța sublinia legătura de interese lumești dintre noua confesiune și stat, desacralizând-o. Ieșea în evidență că religia „stăpânilor" este un mijloc de înrobire și de înstrăinare a țăranilor români. Unele consecințe au și fost trase în acest sens, chiar în cursul luptelor religioase conduse de călugărul Sofronie, când circulau „țidulele" acestuia cu lozinci ca următoarea: „Acum stați uniți și grăbiți-vă la război ca să gonim unția și iobăgia din țară. Ci cumpărați-vă puști și pistoale, căci va veni vremea când veți da un plug cu doi boi pentru un pistol micuț, și nu-l veți afla. Să nu credeți că aceasta e glumă sau poveste, ci grăbiți-vă căci nu știți ceasul când va veni porunca."[13] Și „porunca" a venit, dar din partea lui Horea, când a devenit o practică obișnuită „românizarea" nobililor și funcționarilor maghiari prin trecerea lor la ortodoxie de către insurgenți. Confesiunea „neunită" devenise, deci, în condițiile epocii, nu numai credința unei părți însemnate a țăranilor români, ci și un pretext al luptei împotriva iobăgiei.

Un anumit ecou în rândurile țărănimii are și politica reformistă a lui Iosif aș II-lea, care se interesează în mod expres de situația românilor din Transilvania. Vizitele lui Iosif al II-lea în Transilvania (cu legendele create în jurul lor), solicitudinea formală arătată de acesta față de plângerile țăranilor, toate erau de natură să provoace schimbări în atitudinea țărănimii față de puterea politică: în favoarea împăratului (considerat „bun" și „drept") și împotriva nobilimii și autorităților locale (care apar, în conștiința țărănimii, nu numai ca dușmani proprii, ci și ca vrăjmași ascunși ai împăratului însuși). Se creează, astfel, situația ciudată în care iobagii ajung să creadă că împăratul ar dori să le facă dreptate, dar poruncile sale sunt nesocotite de autoritățile locale, corupte de nobilime sau în cârdășie cu aceasta. În consecință, deși împăratul nu s-a pronunțat în favoarea lor în lupta împotriva orânduirii existente, ei nu exclud posibilitatea ca el să fie de acord cu abolirea iobăgiei de către țărani. Așa se explică, în bună măsură, creditul acordat de țărănime afirmațiilor lui Horea că ar avea documente de la împărat prin care i se cere să stârpească nobilimea și uneltele ei. La aceasta a contribuit, incontestabil, și vestea unei conscripții militare în preajma răscoalei, conscripție care a devenit deosebit de popu-

lară. Privilegiile regimentelor grănicereşti concordau cu aspiraţiile ţăranilor de a scăpa de iobăgie şi constituiau un motiv în plus pentru a face din împărat un simbol al luptei lor antifeudale.

Fireşte, ţărănimea nu opera cu speculaţii teoretice, îndeosebi în situaţia ei de atunci. Totuşi, cu mijloace specifice, ea prelucra toate elementele care veneau în sprijinul aspiraţiilor sale. Împinsă de condiţiile obiective la lupta revoluţionară, ţărănimea răstălmăceşte în sensul propriilor dorinţe politica reformistă, ceea ce îi întăreşte hotărârea de luptă. Deşi Iosif al II-lea era ferm împotriva mişcării revoluţionare a maselor, el nu se împăca nici cu conservatorismul nobilimii ardelene, care frâna modernizarea şi consolidarea imperiului. Masele ţărăneşti au sesizat numai dezacordul nobilimii locale cu politica împăratului, făcând abstracţie de comunitatea de interese a exploatatorilor. În alţi termeni, ele au indentificat divergenţele interne dintre nobili şi împărat cu propriile lor contradicţii cu stăpânii feudali, contradicţii profunde şi de nerezolvat pe cale reformistă.

Nu este de mirare că, în momentul în care încep represaliile trupelor imperiale împotriva răsculaţilor, se şi produce o anumită derută în rândurile acestora. O încearcă în special insurgenţii de rând, totuşi nu sunt străine de ea nici căpeteniile. Dar, din moment ce lupta pornise, nu se mai putea da îndărăt, cunoscute fiind urmăriile. De aceea, cum subliniază şi Sterca Şuluţiu în scrierea sa[14], Horea nu s-a sfiit să-i îndemne pe ţărani la luptă şi împotriva armatei imperiale. Se făcuse un pas neprevăzut, de care căpeteniile răscoalei şi-au dat imediat seama. Aceasta şi explică, între altele, atitudinea adoptată de Horea şi Cloşca în timpul procesului: încăpăţânarea lor de a păstra tăcere desăvârşită în legătură cu rolul avut în timpul răscoalei, implicit cu încuviinţarea primită de la împărat pentru a stârpi nobilimea. Academicianul D. Prodan are, desigur, dreptate socotind poziţia lor tipică pentru ţărănime.[15] Ea a fost adoptată, însă, când ei şi-au dat seama că oricare altă cale este la fel de zadarnică. Crişan, care nu se întâlnise cu Horea şi Cloşca înainte de rechizitoriu, îşi asumă răspunderea faptelor sale, justificîndu-le prin condiţiile exploatării şi asupririi. Dar, ca fost militar, el este conştient şi de consecinţe, punându-şi capăt zilelor, fără să mai aştepte hotărârea judecătorilor.

Cum spuneam și în altă parte, mișcarea revoluționară a țărănimii române din 1784 prezintă și un aspect național mult exagerat de anumiți istorici, iar uneori și minimalizat. Dar, dincolo de acuzațiile șovine ale moșierilor unguri și de interpretările neștiințifice ale istoriografiei naționaliste românești, rămân faptele cu semnificațiile lor. Din moment ce majoritatea exploatatorilor feudali o formau nobilimea maghiară sau maghiarizată și uneltele acesteia, se înțelege că noțiunea de „maghiar" era confundată adesea cu cea de „asupritor", de „dușman". Răsculații fac, totuși, deosebire între nobilii și funcționarii feudali maghiari, împotriva cărora se ridicaseră, și iobagii maghiari, pe care îi acceptă alături de ei în lupta contra asupritorilor comuni. Acolo unde mase întregi de iobagi maghiari s-au alăturat răscoalei (cum a fost cazul în Trascău)[16] insurgenții români n-au mai stăruit asupra botezării naghiarilor la „românie".

Fără să aibă un rol de seamă, aspectul național al răscoalei de sub conducerea lui Horea, Cloșca și Crișan nu se restrânge doar la faptul că majoritatea insurgenților este formată din țărani români iar adversarul lor direct îl constituie, în primul rând, nobilimea maghiară. Ridicându-se împotriva feudalilor maghiari, răsculații se consideră, totodată, populația majoritară a principatului, care poate și trebuie să aibă dreptul de a se conduce prin ea însăși pe plan local. Folosindu-se de numele împăratului în lupta lor, răsculații români admit, totodată, ca și acesta să-și aibă reprezentanții săi în cadrul noii puteri, dar de naționalitate germană. În mod expres insurgenții cer înlăturarea tuturor funcționarilor de naționalitate maghiară, după cum reiese și din documentele încheiate de I. Piuariu-Molnar, ca reprezentant al gubernatorului Brukenthal, cu răsculații.

I. Piuariu-Molnar nu consemnează decât respingerea funcționarilor unguri și cererea de a fi înlocuiți cu germani, dar din alte documente, întocmite cu aceeași ocazie, păstrate în arhiva guberniului, reiese că răsculații „admit și funcționari germani" pe lîngă cei de „naționalitate română", ceea ce înseamnă, bineînțeles, cu totul altceva. Totodată, țăranii răsculați din Zarand socoteau comitatul lor ca provincie românească, în care trebuie să se folosească limba română, iar străinii care se vor stabili aici vor trebui să posede pașapoarte românești, prevăzute cu sigiliul împărătesc.[17] Într-o formă incipientă se revendica, de fapt, un fel de autonomie națională. Sunt doleanțe

naționale – ne referim îndeosebi la cele ale țărănimii zărăndene – care depășesc în general cadrul unei răscoale țărănești, după cum „ultimatumul“ îl depășise ca program social.

Se impune, desigur, o explicație pentru această stare de lucruri, care nu poate fi separată de criza feudalismului, de faptul că răscoala se desfășoară într-o regiune minieră, în care își fac tot mai mult loc relațiile capitaliste, că evenimentele se petrec pe fundalul procesului de formare a națiunii române. În condițiile date, ideea națională – în forma ei mai pregnantă, formulată de intelectualitate, ca și în cea mai difuză, de apartenență la o „lege“ și „limbă“ românească, prezentă și în luptele religioase – cuprindea mase din ce în ce mai largi. Nu trebuie uitat că la răscoală au luat parte numeroși preoți de rând, care erau familiarizați cu ambele variante ale ideii naționale, că la Sinodul de la Blaj, ținut de Inocențiu Micu, participaseră și preoți, ba chiar țărani „neuniți“, făcând cunoștință cu revendicările formulate de acesta. Lupta și ideile neobositului militant progresist au constituit, incontestabil, un factor important în procesul de trezire a conștiinței naționale la întreaga populație românească din Transilvania.

De acest fapt și-au dat seama și nobilii retrograzi care, după înfrângerea răscoalei, au început o campanie furibundă împotriva intelectualității românești, acuzând-o în bloc de complicitate cu insurgenții și cerând, sub acest pretext, represalii împotriva ei, ca una care ar fi „inspirat“ tulburarea „păcii“ feudale. Aproape toți reprezentanții Școlii ardelene au fost ținta acestor atacuri sub un pretext sau altul. Astfel, Petru Maior se plânge că, în 1788, pe când efectua recensământul ordonat de Bob în protopopiatul său, a fost molestat de autoritățile locale, iar acțiunea sa a prilejuit zvonul că ar fi avut de gând să reînvie răscoala lui Horea. Acuzația e lipsită de orice temei, după cum precizează Maior însuși, care se desolidarizează „de periculoasa revoltă pentru patrie a lui Horea“[18], cunoscută fiind poziția sa consecvent reformistă“ ceea ce nu exclude, desigur, compasiunea sinceră față de țărănimea română asuprită. În deceniul următor, atacurile reacțiunii se îndreaptă împotriva lui Gheorghe Șincai și Samuil Micu, folosindu-se de unealta ei docilă, episcopul Bob. Răstălmăcind ostilitatea lui Șincai față de propria-i persoană, episcopul nu ezită să-l acuze pe învățatul iluminist de colaborare cu insurgenții din 1784 și de tentativa de organizare

a unei noi „rebeliuni“[19]. Drept urmare, Şincai este bătut şi întemniţat, iar după proces va rătăci pe drumuri, neacordându-i-se nici un post. O intrigă odioasă pune la cale acelaşi Bob şi în privinţa blândului Samuil Micu, la puţin timp după destituirea şi împrocesuarea lui Şincai. De data aceasta, acuzaţia viza o pretinsă subminare a „unirii“ însăşi de către nepotul luminatului episcop unit Inocenţiu Micu. Şicanele continuă şi după ce Samuil Micu se dezvinovăţeşte.[20] Ne aflăm acum şi după eşecul suplicelor din 1791–1792, la care colaborează şi cărturarii mai moderaţi, reformişti, cum erau Petru Maior şi Samuil Micu. Desolidarizarea acestora din urmă de răscoală şi răsculaţi trebuie privită, deci, în adevăratul context istoric, fără vehemenţa şi condamnările neîntemeiate la care îl supune Nicolae Iorga pe Samuil Micu, deşi acesta din urmă condamnase iobăgia din Transilvania în „istoria“ sa, îi condamnase şi pe „boierii trântori“ din celelalte ţări române, dar, pentru a înlătura „suspiciunile“ care planau asupra sa şi pentru a-şi vedea opera tipărită, intercalase în ea, în această perioadă cumplită a „restituţilor“, un pasaj de vestejire a căpeteniilor răsculaţilor. Fără a ţine seama de condiţiile social-istorice concrete ale epocii, se poate greşi serios, chiar dacă asemenea aprecieri beneficiază de prestigiul şi talentul marelui istoric Nicolae Iorga.[21] Nu s-a desolidarizat de răscoală I. Budai-Deleanu, care a făcut din lupta armată singura cale spre libertate. Într-o formă timidă, Ioan Monorai descrie şi el cu indignare represaliile nobilimii împotriva ţărănimii răsculate. Dar ei nici nu şi-au pregătit scrierile spre a vedea prea repede lumina tiparului. Ironia vieţii face ca „istoria“ lui S. Micu, în pofida pasajului intercalat, să-şi întârzie apariţia cu peste un secol, după ce fusese editată, postum, *Ţiganiada* lui I. Budai-Deleanu.

Când se apreciază deci atitudinea reprezentanţilor Şcolii ardelene, nu se poate face abstracţie de raporturile complexe de clasă din Transilvania vremii. Răscoala – cauzele, caracterul şi consecinţele ei – trebuie înţeleasă în complexitatea ei istorică, fără entuziasme facile, dar cu acuitatea ideologico-politică pe care o pretinde o mişcare de importanţa şi profunzimea acesteia. Pentru că, aşa cum a reieşit din cele expuse până acum răscoala a prilejuit o aspră şi complexă confruntare între diversele pături sociale.

Câteva din aceste momente – cum sunt atitudinea față de împăratul „luminat" și raportarea la procesul de trezire a conștiinței naționale – au reieșit, credem, din expunerea de până acum. Rămâne să lămurim și latura esențială a problemei: aspectul ideologic al luptei sociale propriu-zise, modul cum înțeleg conducătorii răscoalei să-și justifice obiectivele urmărite. În acest scop ne vom adresa din nou principalelor documente ale răscoalei, deși nu în ordinea cronologică a emiterii lor. Avem în vedere interogatoriul lui Crișan, „ultimatumul" adresat de răsculați nobililor asediați în cetatea Devei și rapoartele cu privire la armistițiile încheiate între taberele insurgenților și reprezentanții guberniului din Sibiu.

Vom începe cu interogatoriul lui Crișan, fiindcă definește cauzele insurecției din unghiul de vedere al țărănimii înseși. Reamintim că dintre căpeteniile răscoalei el este singurul care și-a asumat răspunderea acțiunilor sale, pe care le consideră ca unica ieșire. Întrebat ce l-a determinat să săvârșească faptele incriminate, Crișan răspunde: „Greutatea serviciului la domni, fiindcă iobagii au trebuit să lucreze în timpul muncii celei mai urgente, de la o duminică la cealaltă, fără să primească cea mai mică bucățică de pâine; în celelalte anotimpuri au trebuit să lucreze câte patru zile pe săptămână, afară de aceasta li s-a luat zeciuiala, pe deasupra acestora contribuțiile erau mari: acei care n-aveau pământ trebuiau să plătească anual 4 până la 5 fiorini; acei cu pământ, 15 până la 20 fiorini și dintre ei, afară de zeciuiala mieilor, tot astfel dintre porcii grași trebuiau să dea al zecelea". În forma rezumativă înregistrată de anchetatori, răspunsul ne reamintește de rechizitoriul orânduirii feudale făcut de Gheorghe Șicai în *Hronica* sa, și, în bună parte, de referirile lui Samuil Micu la iobăgie.

La întrebarea de ce anume a recurs la insurecția armată, din moment ce împăratul însuși hotărâse să aducă măsuri pentru ușurarea situației iobagilor, el continuă: „Fiindcă nobilii și funcționarii n-au voit să facă cunoscute poporului sărac rezoluțiile prea înalte pe care le aveau deja în mână"[22].

Fără să-i atribuie împăratului îndemnul la răscoală și asumându-și răspunderea ei, el acuză direct doar nobilimea și funcționărimea pentru conflictul grav dezlănțuit. Implicarea împăratului este evidentă, dar în cu totul alți termeni decât la începutul insurecției, ceea ce deosebește poziția sa de a celor-

lalți participanți la răscoală și presupune, totodată, un spor considerabil de înțelegere a faptelor, spor confirmat și de sinuciderea care a urmat interogatoriului.

Documentul cel mai important al răscoalei pentru revendicările social-politice pe care le conține este, desigur, „ultimatumul“ adresat de răsculați la 11 noiembrie 1784, transmis nobilimii prin funcționarul Carol Brünek din Șoimuș, care probabil l-a și scris în forma păstrată. Întocmit în plin apogeu al mișcării revoluționare a țărănimii, actul este definitoriu pentru caracterul înaintat, profund antifeudal al răscoalei. Condițiile încetării luptei vizează nobilimea în întregul ei, având ca obiectiv fundamental înlocuirea vechii orânduiri cu alta nouă, democratică:

„1. Ca nobilul comitat dimpreună cu toți posesorii și cu toată seminția lor să presteze jurământul sub cruce.

2. Nobilimea să nu mai fie, ci fiecare [nobil], dacă va putea să capete vreo funcție împărătească, să trăiască din aceea.

3. Posesorii nobili să părăsească o dată pentru totdeauna moșiile nobiliare.

4. Ca dânșii [nobilii] încă să plătească impozite întocmai ca poporul contribuabil plebeu.

5 Pământurile nobiliare să se împărțească între poporul plebeu, în conformitate cu ordinul ce-l va da Maiestatea sa Împăratul.

6. Dacă Măria Ta [respectiv comitele de Hunedoara, n.n.] și onorabila nobilă Tablă, cum și nobilii posesori, primiți condițiunile acestea, ei [răsculații, n.n.] vă promit pace și în semnul acestei păci dânșii cer și să ridicați steaguri albe în prăjini cât se poate mai lungi pe fortăreață cât și capetele orașului [Deva], cum și în alte locuri.“[23] E un adevărat program, radical, de prefaceri revoluționare, democratice, prin care se pretinde desființarea păturii dominante și abolirea privilegiilor feudale, dar și împărțirea pământurilor moșierești la țărani. Faptul că se admite menținerea monarhiei, căreia i se atribuie rolul de a împărți pământul țăranilor, și nu se pomenește nimic de viitoarea organizare politică, nu înseamnă că insurgenții nu au în vedere și noua structură a societății. Monarhul este acceptat pe temeiul politicii lui reformiste, care le și întreține iluzia că el este de acord cu acțiunile lor revoluționare. Cât despre organizarea locală, deși nementionată acum, ea va fi precizată în

tratativele de armistițiu. Ar fi, deci, greu să supraapreciem caracterul revoluționar al acestor revendicări, ținând seama că ne aflăm în Transilvania cu cinci ani înainte de izbucnirea revoluției franceze și că actul care le cuprinde este scris și trimis din partea țăranilor răsculați.

Însuflețiți de aspirații înaintate și ducând o luptă revoluționară, răsculații de sub conducerea lui Horea, Cloșca și Crișan nu izbutesc să schimbe orânduirea existentă, datorită slăbiciunilor inerente ale mișcărilor prezentate pe larg de istoriografia noastră. Spre deosebire însă de alte mișcări țărănești, ei își formează un program de prefaceri sociale cu totul remarcabil, care merită să fie valorificat pentru aportul său la dezvoltarea gândirii social-politice antifeudale din țara noastră, reprezentând poziția cea mai avansată din perioada respectivă. Desființarea nobilimii și împărțirea pământului la țărani, abolirea tuturor privilegiilor și organizarea unei puteri locale proprii sub tutela „împăratului" reprezintă, incontestabil, revendicări esențiale pentru lichidarea vechii orânduiri și înlocuirea ei cu alta nouă, chiar dacă lipsesc premisele obiective ale realizării lor practice.

Izvorul lor îl constituie criza feudalismului însuși, aspirațiile maselor țărănești de a ieși din impas. În ce privește soluția propusă, se pare că țăranii răsculați pornesc totuși de la ideile reformiste difuzate în imperiu, pe care le „interpretează" în sensul luptei lor, adică în mod revoluționar. Acțiunile politice ale episcopului Inocențiu – cunoscute de țărani, dar mai ales de intelectualitatea progresistă românească, din rândurile căreia numeroase elemente, preoți de rând, maiștri minieri și mici funcționari au participat și la lupta revoluționară a țărănimii –, ecoul agitației social-religioase a călugărului Sofronie, ca și răstălmăcirea unor reforme sau promisiuni de reforme ale lui Iosif al II-lea oferă premise suficiente spre a ne explica expresia social-ideologică a revendicărilor țărănești. Participând la răscoală și anumiți intelectuali de rând (elemente ale burgheziei române în formare), e foarte posibil ca să fi contribuit și aceștia la formularea aspirațiilor țărănești în spiritul epocii, dar și în neapărată concordanță cu năzuințele adevărate ale insurgenților. Esența și sensul revendicărilor, respectiv conținutul și caracterul lor revoluționar, au fost impuse de însăși lupta revoluționară.

Ca și în cazul revendicărilor naționale, nobilimea a încercat să explice totul prin participarea unor „agitatori" (de altfel

această noțiune va deveni în secolele următoare adevărată obsesie pentru clasele dominante) din rândul intelectualității românești ardelene, dacă nu și de peste Carpați sau chiar din Rusia, la pregătirea și desfășurarea răscoalei. S-a susținut și mai târziu, fără temeiuri probate documentar, că actele și revendicările principale ale răscoalei s-ar datora unor persoane din afara regiunii, identificând pe legendarul „Chivără Roșie" – omul lui Horea – cu un anume Popescu din Muntenia sau cu un M. Poperski sau Salis din Rusia.[25] Se crede, de asemenea, că un rol important în orientarea politică și națională a răsculaților l-ar fi deținut societățile secrete din acel timp (francmasoneria)[26], fără să se aducă anumite dovezi concludente în această privință.

Răscoala au făcut-o țăranii și imboldul pentru săvârșirea ei l-a constituit, așa cum precizează Crișan însuși, situația lor insuportabilă. Că la răscoală au participat și intelectuali rurali este un fapt dovedit, dar fără rolul care li se atribuie din partea nobilimii. Cât despre societățile secrete, ele vor fi avut un anumit rol în perioada drumurilor lui Horea la Viena (mai ales în favorizarea obținerii audiențelor la împărat), ca și în popularizarea răscoalei în Occident (inclusiv în cunoscuta polemică a girondinului Brissot cu Iosif al II-lea)[27], dar nu în dezlănțuirea și desfășurarea răscoalei. Nu trebuie uitat că Brukenthal, guvernatorul Transilvaniei, și I. Piuariu-Molnar, delegat de acesta să ducă tratative cu insurgenții, au făcut parte din loja Sf. Andrei din Sibiu, dar s-au situat în tabăra opusă răsculaților.

Ceea ce intrigă în special în cazul răscoalei din 1784 este faptul că insurgenții au avut privirile îndreptate spre viitor și nu înspre trecut (ca în cazul altor mișcări țărănești). Ținând seama de criza profundă a orânduirii feudale, de ponderea crescândă a relațiilor capitaliste în regiunile miniere, de influența ideologiei reformiste în rândurile țărănimii și de posibilitatea răstălmăcirii ei în sens revoluționar, nu este neapărat nevoie de „contribuții" secrete la formularea revendicărilor țărănești. Dealtfel, cerințe ca desființarea iobăgiei, îndepărtarea nobililor și împroprietărirea țăranilor sunt formulate cu prilejul tratativelor pentru armistițiu. Interesant este, apoi, faptul că acum apar și revendicări impuse anume de relațiile capitaliste, cum este desființarea amenzilor, formulată de țăranii zărăndeni. Un loc important continuă să-l ocupe, de asemenea, admiterea țăranilor în sistemul regimentelor grănicerești, ca o cale practică de a scăpa de

iobăgie, la care se adaugă, bineînțeles, eliberarea prizonierilor: „... noi, oameni săraci și chinuiți de domni – se precizează în raportul întocmit de I. Piuariu-Molnar –, apoi cu deosebire ne rugăm de împăratul să binevoiască grațios a ne elibera de sub jugul iobăgiei și să ne primească în serviciul împărătesc, așa cum ne-am înscris la Alba-Iulia, fiindcă de vom ajunge să fim iarăși supuși domnilor, dânșii ne vor trata în viitor și mai rău și țara se va răscula. [...] Dacă împăratul nu voiește să fim militari, noi ne supunem voinții și poruncii Maiestății Sale, dar să nu mai fim iobagi. [..] În fine, cerem să se dsființeze arenzile din ținutul acesta, și să rămână în mâna fiscului, deoarece armenii, care au luat moșii în arendă, voiesc să tragă, tot prin noi, cel mai mare folos din moșiile acestea, și noi nu mai putem suporta o astfel de stare.

De asemenea rugăm să fie lăsați în libertate toți aceia care au fost prinși în timpul acestei mișcări."[28]

Ca și la începutul răscoalei, înrolarea în aramtă, cu privilegiile corespunzătoare, este socotită un mijloc esențial pentru eliberarea din iobăgie. Privilegiile în discuție erau, însă, legate de regimentele grănicerești și vizau pe cel din regiunile respective. Că s-a făcut și în aceste părți agitație pentru înscrierea în armată este un fapt dovedit, după cum dovedit este și rolul important pe care l-a jucat această agitație în pregătirea ideologică a răscoalei, contribuind la formarea convingerii că împăratul este de acord ca țăranii să scape de iobăgie pe această cale. Nu ne miră, deci, creditul acordat de țărani afirmației făcute de căpeteniile lor, că împăratul le-ar fi dat ordin să-i nimicească pe nemeși, din moment ce autoritățile s-au opus cu forța încercării acestora de a-i împiedica să se înroleze în armată.

c) **Problema națională la românii din Transilvania înainte și în timpul Școlii ardelene.** Încercând să prezentăm cât mai veridic situația social-politică și ideologică din Transilvania înainte și în timpul Școlii ardelene, ni se pare absolut firesc să insistăm asupra aspectului național, tocmai pentru că este vorba de condițiile specifice de existență ale unei populații care, deși majoritară pe teritoriul locuit din străbuni, este socotită prin „lege" „tolerată" în „casa" ei și nu i se recunoaște dreptul de minimă afirmare nici la nivelul principatului, necum în contextul imperiului.

Unirea cu biserica Romei, acțiunile revendicative întreprinse de episcopul Inocențiu Micu, rezistența și tulburările „neuniților“, marea răscoală țărănească din 1784 și acțiunea politică din jurul lui *Supplex Libellus Valachorum* (1791) ar fi, desigur, de neînțeles dacă s-ar face abstracție de această latură a vieții social-politice din Transilvania, ajunsă atunci într-o încordare dramatică.

S-ar putea obiecta că ar fi nepotrivită discutarea, pentru acest timp, a „problemei naționale“ – în accepțiunea științifică modernă a termenului, odată ce națiunile înseși (e vorba de națiunile în sens nou) se manifestă și se definesc ca atare, în această parte a Europei, abia în secolul următor. Cel puțin așa stabileau schemele dogmatice ale unor manuale de istorie ieșite din uz, care restrângeau problema națională exclusiv în perioada maturizării diferitelor națiuni burgheze, fără să examineze toate fenomenele și procesele sociale în apariția și dezvoltarea lor concretă și complexă. Proces istoric natural, desfășurat pe parcursul mai multor orânduiri, apariția și dezvoltarea diverselor națiuni nu poate fi înțeleasă în bogăția și particularitățile sale reale numai prin câteva trăsături generale ale unei etape importante, oricât de caracteristice, de tipice ar fi acestea. Din vechiul unghi de vedere, îngust și dogmatic, ar fi aproape imposibilă o explicație științifică a mișcării naționale românești din Transilvania secolului al XVIII-lea, din moment ce în perioada respectivă burghezia română era, aici, abia la începuturile sale. Trebuie renunțat la asemenea scheme, cum a procedat academicianul D. Prodan în lucrarea sa *Supplex Libellus Valachorum* (mai ales în ediția nouă, din 1967), în care a dat o explicație științifică realității istorice, pornind de la faptele înseși și contribuind astfel substanțial la o cunoaștere mai adecvată a societății transilvănene din secolul al XVIII-lea, inclusiv la stabilirea cauzelor și specificului ideologiei românești din această perioadă.

Pe baza interpretării științifice unitare a întregii dezvoltări istorice și ținând seama de aportul deosebit al istoricilor noștri contemporani, în special de contribuția adusă de academicianul D. Prodan la dezbaterea problemelor specifice ale Transilvaniei în secolul al XVIII-lea, putem urmări mai adecvat și conținutul mișcării ideologice românești din această perioadă, fără să neglijăm interacțiunea ei cu diversele curente de idei din alte

părți ale lumii, îi putem stabili mai exact originalitatea, pornind tocmai de la realitatea socială concretă a epocii. În fond, despre ce este vorba?

Pornind de la situația concret istorică, ținem să definim Școala ardeleană ca mișcare ideologică națională iluministă. Neacceptând vechea caracterizare, metafizică, a Școlii ardelene ca simplă mișcare de redeșteptare națională (din moment ce poporul român era privit, atunci, ca o entitate neschimbată de la contopirea dacilor cu romanii și până în epoca modernă), neaderând nici la caracterizarea ei în accepțiunea inițiată de D. Popovici, ca simplă mișcare de idei iluministă, în care-și dau întâlnire diverse influențe – austriece (iosefiniste), germane *(Aufklärung*-ul moderat – leibniziano-wolffian) și mai puțin franceze (unele înrâuriri ale lui Voltaire, Montesquieu și Rousseau asupra lui I. Budai-Deleanu), o definim ca mișcare de idei națională iluministă nu în sens eclectic, ci ca o ideologie originală, izvorâtă din realitățile românești, care s-a folosit și de sursele iluministe amintite, dar pentru a le integra unei concepții substanțial deosebită de iosefinism, de *Aufklärung* sau de *„la philosophie des lumières"*.Din această pricină am ținut să ne ocupăm, prea succint (pentru un istoric) și prea larg (pentru un istoric al filosofiei) în același timp, de principalele etape; laturi și probleme social-politice ale secolului al XVIII-lea în Transilvania. Am încercat să desprindem esența politicii habsburgice dinainte și de după izbucnirea revoluției franceze, respectiv din perioada absolutismului „luminat" și din cea a „restituțiilor" și a reacțiunii crescânde. Este perioada reacției claselor dominante – a „națiunilor" și „confesiunilor" recepte feudale – față de strădaniile și revendicările naționale, social-politice, ale lui Inocențiu Micu, ale prietenilor și urmașilor săi nemijlociți, față de frământările antifeudale sub haină religioasă ale „neuniților" și față de idealurile marii răscoale țărănești din 1784, ca și față de actul politic principal al burgheziei românești din secolul al XVIII-lea *(Supplex Libellus Valachorum),* la care au participat din plin reprezentanții Școlii ardelene. Din ansamblul acestui tablou a reieșit, credem, că secolul al XVIII-lea la românii din Transilvania este foarte bogat și complex: nu numai în idei noi și fertile, ci și în acte social-politice de seamă, indiferent de veșmintele sau mobilurile pe care le afișează.

Sintetizând aceste complicate manifestări și căutându-le un numitor comun în diversitatea lor, uneori foarte contradictorie, nu avem pretenția de a formula lucruri absolut noi. Dimpotrivă. Este suficient să ne referim, în afară de menționata operă a academicianului D. Prodan, și la lucarea istoricului ungur I. Z. Tóth, *Primul secol al naționalismului românesc ardelean. 1697–1792,*[29] care cuprinde, într-o mișcare ideologică unitară, o perioadă delimitată de două manifestări social-politice importante, respectiv de primul act întocmit de clerul român din Transilvania pentru „unirea" cu biserica Romei, în scopul obținerii unor drepturi și libertăți pe seama populației românești (în primul rând pentru preoți) și de ultimul document politic important, suplica întregii burghezii române *(Supplex Libellus Valachorum).*

Probabil că termenul de naționalism folosit de istoricul ungur stârnește nedumeriri și în limba română este cu totul nepotrivit, ținând seama că, în tot acest răstimp luat în considerare de I. Z. Tóth, manifestările ideologico-politice ale românilor, chiar în forma lor cea mai radicală, nu pretind decât egalitatea în drepturi a populației majoritare a principatului cu celelalte populații de aici. Se acordă de obicei acestui termen un sens pejorativ de exclusivism național. În cazul de față, ne intrigă doar dacă nu sesizăm accepțiunea specială pe care i-o arcordă istoricul ungur. De fapt, el înțelege aici prin „naționalism" ceea ce noi numim „ideologie și politică națională", care nu implică neapărat vreun sens pejorativ. Pentru a defini sensul pejorativ al noțiunii, același istoric folosește, în alte lucrări ale sale, noțiunea de „naționalism burghez" (respectiv *„polgári nácionalizmus"*), neîntrebuințat în legătură cu mișcarea românilor din Transilvania în perioada 1697–1792.

În ceea ce privește, am stăruit asupra „unirii cu biserica Romei" subliniind doar rolul politicii lui Inocențiu Micu, care a încercat să se folosească, într-un sens superior și foarte larg, de avantajele promise de habsburgi. N-am insistat asupra importanței „unirii" ca manifestare a luptei de emancipare națională, tocmai pentru că anumiți istorici au făcut din ea însăși cauza apariției Școlii ardelene, uitând sau sforțându-se să uite că actul „unirii" ca atare a fost determinat nu de-o opțiune religioasă, ci reprezintă tocmai calea găsită de firava intelectualitate românească de la sfârșitul secolului al XVIII-lea pentru

ușurarea asupririi naționale în condițiile propagandei catolice a noilor ocupanți ai Transilvaniei. Pentru că, de fapt, aceasta este explicația introducerii datei respective de către I. Z. Tóth, ca „început“ al „primului secol de naționalism românesc în Transilvania“. Și, după cum arată același istoric, acum se încerca trecerea de la o „dezvoltare națională trunchiată“ a românilor ardeleni la una normală, integrală. Explicații științifice largi găsim, în această privință, în magistrala lucrare a acad. D. Prodan, în istoricul propriu-zis al problemei.

Ce anume se petrecuse atât de grav în istoria românilor transilvăneni încât o foarte mică intelectualitate (formată aproape exclusiv din clerici) se simte obligată, chiar la sfârșitul secolului al XVII-lea, să pornească la lupta pentru schimbarea situației jalnice în care se afla? Momentul este prilejuit, fără îndoială, de faptul că „stările“, păturile dominante feudale ale Transilvaniei erau protestante în cea mai mare parte, iar românii – care formau majoritatea populației Transilvaniei – erau ortodocși, dar apropiați prin limbă de vechii latini, atât de insistent invocați de habsburgi (limba cultului catolic, iar împăratul însuși se numea „împărat al romanilor“) și, ca atare, de dorit să fie atrași, într-un fel sau altul, spre confesiunea ocupanților austrieci. Având posibilități de a manevra cu masa românească, „procatolică“, habsburgii puteau ține mai bine în frâu păturile feudale dominante din principatul Transilvaniei, după cum acest act le oferea și o bună premisă ideologică pentru politica de expansiune, din moment ce țările române de peste Carpați – aflate sub suzeranitate turcească – erau de aceeași limbă și confesiune cu populația majoritară a Transilvaniei. Dar, după cum românii ardeleni nu aveau nici o atracție pentru „catolicism“, tot așa habsburgii nu se grăbeau să facă din trecerea acestora la „unirea“ cu Roma un temei pentru a le acorda drepturi și a submina astfel feudalismul însuși din principat. Diplomele leopoldine erau menite să constituie o momeală, în special cea de a doua, care „încălca“ realmente odiosul sistem feudal al „națiunilor“ și „confesiunilor“ recepte. De aceea, atât Leopold I, cât și urmașii săi au făcut-o pierdută și n-au aplicat-o niciodată.

În ce consta groaznicul sistem feudal amintit? El se constituise de-a lungul feudalismului, dar ascuțișul său anti-românesc îl dobândise de-abia în secolul al XVII-lea, în special după acea

scurtă, dar extrem de valoroasă „unire“ a tuturor țărilor române sub un singur sceptru, realizată de Mihai Viteazul.

Triburile maghiare începuseră să cucerească Transilvania în secolul al X-lea, dar, după cum demonstrează academicianul Ștefan Pascu în *Voievodatul Transilvaniei*[30], feudalizarea ei completă nu se încheiase nici la sfârșitul secolului al XIII-lea. Chiar după destrămarea obștilor românești s-au păstrat încă nobili români – începând cu familii de voievozi și terminând cu cele de cnezi și juzi. Odată cu presiunile regilor unguri, o parte din aristocrația românească de seamă a „descălecat“ în celelalte țări românești („Negru Vodă“ din Făgăraș în Țara Românească, iar Bogdan în Moldova). Nobilimea mare și mijlocie românească a primit confesiunea catolică și, în următoarele două secole, s-a maghiarizat în marea ei majoritate. Ioan Corvin de Hunedoara cunoaște limba poporului său, dar este integrat marii nobilimi maghiare, la fel fiii săi, inclusiv regele Matei. Olahus vorbește și el românește, dar este șeful bisericii catolice maghiare și secretarul personal al reginei văduve, Maria. Dar, în această perioadă, nu se poate vorbi încă de acest proces, deși o parte a nobilimii de seamă românești s-a maghiarizat până în secolul al XV-lea. La 1437, răsculații de la Bobâlna – insurgenți și căpetenii deopotrivă – sunt români și maghiari, fără deosebire. Dușmanii lor se unesc într-o „frăție nobiliară“ și câștigă în cele din urmă bătălia. Hrisovul de la Căpâlna, reprodus de Șincai în *Hronica românilor* (vol. I, anul 1437), reprezintă tocmai chemarea nobililor adresată celorlalte pături privilegiate pentru a forma frontul comun al nobililor, patricienilor sași și căpeteniilor militare secuiești. S-a invocat ulterior această „unire“ ca temei al construcției feudale, afirmându-se că atunci s-ar fi format ceea ce se numește *„unio trium nationum“* (a nobililor – fără deosebire de neam, a secuilor și sașilor). Primul care a subliniat că la 1437 nu este încă vorba de *„unio trium nationum“* este Șincai, care, după ce reproduce actul menționat, ține să facă distincția dintre sensul social al coaliției de la 1437 și ceea ce se înțelege în vremea sa prin sistemul națiunilor feudale din Transilvania: „Din hrisovul acesta poți vedea că osebirea, carea iaste acuma [adică în epoca sa, n.n.] între neamurile din Ardeal, nu se cuprind într-însul; pentru că în anul acesta [1437, n.n.], ungurii și românii nu se osebea, fără numai de la sași și de la secui, ca de la niște neamuri, ce nu era în

treapata nobililor, cum era ungurii și românii, între care nu s-au socotit proști [țărani, n.n.] cei ce era din toate neamurile. Drept aceaia s-au și unit numai nobilii cu sașii și secuii cei slobozi, adecă cu aceia care lăcuia în scaune, iară nu cu ungurii sau românii cei proști." *(Ibidem,* p. 600.) E meritul academicianului David Prodan de a fi revenit pe larg asupra acestei probleme, analizând actele vremii, inclusiv cele ulterioare – cum a fost *Tripartitul lui Werbőczi,* din 1514[31], dovedind că pe atunci nu se vorbește încă de *„unio trium nationum",* concept care s-a introdus abia la sfârșitul secolului al XVI-lea, fiind extins uletrior, retrospectiv, până în 1437. Cert este că și în 1514 răsculații de sub conducerea secuiului Gheorghe Doja sunt, deopotrivă, maghiari, români și alte naționalități. *Tripartitul lui Werböczi* consfințește prin lege șerbirea țărănimii, indiferent de naționalitate, legarea ei de glie, introducând cele mai feroce măsuri împotriva încercărilor de răzvrătire ale „plebei". Nici acum nu se face deosebire între plebea diferitelor neamuri, după cum nu se face, în această privință, nici între privilegii (căpeteniile militare secuiești, greavii și patricienii sași nu sunt desemnați ca apartenență de neam, ci ca determinare a unor categorii sociale privilegiate). Este adevărat că nobilimea mare și mijlocie de origine românească se maghiarizase deja; rămăseseră încă nedisimilate câteva sute de familii ale micii nobilimi și o țărănime liberă, fără un rol politic și cultural cât de cât însemnat. În schimb, grosul „plebeimii" principatului îl formau țăranii români. În sistemul feudal existent, fără să se facă încă în mod expres o discriminare de neam, românii erau defavorizați numai prin faptul că nu se puteau bucura de avantajele unei pături sociale dominante culte proprii. În *Tripartitul lui Werböczi* întreaga populație românească din Transilvania, atât cea liberă, cât și plebeimea, făcea parte din „cetățenii" țării, ca și ungurii, sașii, secuii; între diversele neamuri din Transilvania discriminarea era încă numai de ordin social, în funcție de categoria juridică (nobili sau plebei) în care erau încadrați.

Evoluția principatului s-a schimbat foarte mult după transformarea majorității Ungariei, a Banatului și a unei părți din Crișana în pașalâcuri turcești, după lupta de la Mohács (la început pașalâcul de Buda, apoi cel de Timișioara și, pentru o perioadă mai scurtă, cel de Oradea). Și, ceea ce era semnificativ, această importantă schimbare se produsese după începu-

turile reformei în Transilvania (cu diferitele ei variante: calvină – la maghiari; evanghelico-lutherană – la sași și „antitrinitariană“ sau „unitariană“ – îndeosebi la maghiari). Transilvania propriu-zisă, la care se adăuga și o mică parte din Ungaria de nord-est, rămăsese în afara pașalâcurilor turcești. Faptul acesta a favorizat apariția unei mari rivalități între habsburgi și otomani pentru stăpânirea principatului, fie și sub formă incompletă. De fapt, odată cu transformarea Ungariei în pașalâc, principatul Transilvaniei intră sub suzeranitate otomană, ca și celelalte țări române (este adevărat în condiții mai puțin înrobitoare). Cert este că acum Moldova, Muntenia și Transilvania se află sub aceeași stăpânire. Și, profitând de rivalitatea otomano-habsburgică și văzând unitatea de limbă dintre populația tuturor acestor țări, legăturile economice firești dintre ele, domnii români și principii transilvani ajung la ideea realizării unei stăpâniri comune și pe plan local. În aceste condiții noi, datorită vitejiei și simțului său politic, Mihai Viteazul realizează această unire temporară a celor trei țări românești într-un singur stat, fapt cu consecințe de nebănuit pentru soarta întregului nostru popor. La o unitate a lor, dar din altă perspectivă, se gândea și principele Gabriel Bethlen, care s-a și intitulat *„Rex Daciae“*, după cum, mărturisit sau nu, au întreprins anumite acțiuni în acest sens și alți domni români din Moldova și Muntenia. Conștiința comunității de neam, de interese comune, de confesiune comună cerea și comunitatea de viață politică, inclusiv prin unirea celor trei principate. Numai că toate aceste împrejurări s-au reflectat și în relațiile dintre clasele dominante și marea majoritate a populației românești din Transilvania. Despărțiți de Ungaria (mulți dintre nobilii din Ungaria se refugiază în Transilvania), nobilii unguri își dau seama de două realități pe care nu putuseră să le cunoască prea bine și, mai ales, să le înțeleagă înainte. Românii din Transilvania nu erau izolați; în Moldova și Muntenia nu existau numai țărani români, ci, pe lângă aceștia, se afla și o pătură dominantă românească – boieri și domni români, care puteau oricând să formuleze pretenții asupra Transilvaniei, unde populația majoritară – țărănimea – o formau tot românii. De aceea, primele măsuri întreprinse de principii ardeleni din această perioadă au ca scop (pe toate căile, inclusiv folosind violența și măsurile cele mai odioase) trecerea la „calvinism“ a românilor din Transilvania (în felul acesta, puțina pătură cultă

nobiliară românească, trecând la calvinism, se maghiariza și ea), pentru a crea o prăpastie între aceștia și cei din celelalte țări române și, fiindcă nu izbutesc, introduc primele legi discriminatorii *(Aprobatele) (ibidem,* pp. 62–63), prin care românii de aici devin „străini“ și „tolerați“ pe pământul lor strămoșesc.

Lucrurile au luat o întorsătură cu totul dramatică după realizarea temporară a *unirii* țărilor române de către Mihai Viteazul. Deși domnitorul român a introdus șerbia și în Muntenia și nu era pentru libertatea țăranilor, iobagii români din Transilvania l-au întâmpinat cu deosebită bucurie; conștienți că au propriii lor domni și stăpâni, au trecut la nesupunere în masă față de nobilimea maghiară. Consecințele vor fi din cele mai tragice. Istoricii maghiari ai vremii ponegresc, în toate chipurile, pe Mihai Viteazul. Se intensifică acțiunea de durată pentru măsuri excepționale împotriva românilor. Dietele adaugă rușinoaselor legi discriminatorii, numite *Aprobate,* altele noi, și mai nedrepte, cunoscute sub denumirea de *Compilate (ibidem,* pp. 85–96), care transformă pe români în „dușmani lăuntrici“ ai propriei patrii, fapt fără precedent în istoria omenirii și care va grăbi procesul de transformare a conștiinței de neam în „conștiință națională“. Am putea spune că primul regim de „apartheid“ a fost aplicat împotriva populației românești din Transilvania de către păturile sociale dominante feudale din acest principat.

Dacă până la *Aprobate* și *Compilate* românii constituiau ceea ce am putea numi o națiune în sine (chiar dacă nu îndeajuns de cristalizată), după aceste măsuri, care durează o întreagă perioadă istorică, pe la sfârșitul veacului al XVII-lea și începutul celui următor, încep să se manifeste ca „națiune pentru sine“; la început, în ideile și acțiunile câtorva intelectuali luminați, cum este Inocențiu Micu, pentru ca, în cadrul răscoalei din 1784, să se facă simțit acest lucru și în revendicările insurgenților. Începând cu Școala ardeleană, la cei mai de seamă reprezentanți ai săi conștiința de „națiune pentru sine“ se exprimă în convingerea și sentimentul de îngrijorare că „națiunea lor“ este cea mai rămasă în urmă, că există lacune în toate domeniile, care se cer înlăturarea cât mai repede posibil, că ei sunt responsabili de realizarea acestor sarcini urgente. Totul se face pe temeiul unui patos formidabil, care începe cu primele acțiuni politice ale lui Inocențiu Micu și caracterizează tot

restul vieții sale, chiar în timpul mizeriei din exil. El este, însă, caracteristic și pentru prietenii și continuatorii săi, pentru că, în tot ce fac, ei se socotesc adevărați slujitori ai neamului, în sens vizionar. Din asemenea fapte, sentimente și idei s-a închegat ceea ce I. Z. Tóth numește „primul secol al naționalismului românesc ardelean"; acesta a constituit izvorul principal al mișcării ideologice naționale iluministe, încât Școala ardeleană a apărut ca o continuare și maturizare a mișcării naționale a lui Inocențiu Micu, Gherontie Cotore sau Grigore Maior. Multe din particularitățile amintite, chiar la începutul activității lui Inocențiu Micu, au note „preromantice" sau „romantice", deși nici în Apusul Europei nu se vorbește încă, în acest timp, despre preromantism, cu atât mai mult de romantism. Pe nimeni nu l-a obsedat cu mai mare putere problema originii nobile și demne a întregului popor român ca pe Inocențiu Micu, care a și făcut, primul, din această origine, argument pentru revendicarea de drepturi și libertăți social-politice naționale. Trebuia oare atunci Samuil Micu, Gheorghe Șincai sau Petru Maior să-și împrumute patosul evocării trecutului glorios al strămoșilor, de îndemn la luptă pentru cultură și demnitate în contemporaneitate, de la un Herder, care abia se naște în anul sinodului de la Blaj, la care Inocențiu Micu, adevărat vizionar, amenință cu părăsirea în masă a „unirii" el însuși declarând că se va pune în fruntea poporului nedreptățit, dacă nu vor fi ascultate cerințele juste ale acestuia? Netinând seama de realitățile vremii, de patosul originilor, al glorificării marilor personalități romane și românești din trecut, în contrast cu robia și lipsa de vitejie a ceea ce reprezenta poporul român în timpul lor (locuri comune, începând cu Inocențiu Micu, continuând cu Gherontie Cotore și terminând cu scrierile istorice ale lui Samuil Micu, Gheorghe Șincai și Petru Maior), cei care așază „iluminismul românesc" în „crepusculul epocii luminilor", sub zodia școlii istorice romantice germane și a influenței lui Herder[32] despre care am pomenit, o fac numai și numai pentru a nu se raporta la realități social-istorice interne, la o gândire originală *proprie*. De aceea, prezentând ideologia Școlii ardelene, credem că este potrivit să facem confruntările necesare, începând chiar cu predecesorii și încheind cu Petru Maior și Budai-Deleanu, pentru a ne da seama cum se raportează ideile lor la diverse curente, direcții și orientări – umanism, iosefinism, *Aufklärung*, „filosofia lu-

minilor", romantice și revoluționare. Fiindcă, sub pretextul nuanțării ideilor, dar schimbându-le procustian în circuitul mecanic „emițător-receptor" (formula modernă a „filiației de idei"), nu discutăm, de fapt, mișcarea ideologică românească din Transilvania secolului al XVIII-lea, ci o prezentăm ca ecou al unor influențe livrești, ceea ce este profund aberant. Inocențiu Micu tună și fulgeră împotriva unor realități insuportabile, pe care nici unul din izvoarele sale livrești nu le vizează, necum să le condamne.

NOTE BIBLIOGRAFICE

1 cf. *Istoria României,* vol. III, București, Editura Academiei R.P.R., 1964, pp. 514–521, 725–741, 813–846.
2 D. Prodan, *op. cit.,* pp. 355–359, 268 și 277.
3 *Istoria României,* tom. cit., pp. 725–741.
4 cf. D. Prodan, *op. cit.,* pp. 97–113 și p. 351
5 cf. *Istoria României,* tom. cit., pp. 492–522 și 766–771.
6 Nicolae Iorga, *Istoria românilor,* vol. VIII, București, 1938, p. 23; *Istoria României,* tom. cit., p. 738; relativ la celelalte date istorice despre politica iosefinistă a se vedea, de asemenea, *Istoria României,* pp. 725–741, inclusiv cu datele în continuare.
7 cf. D. Prodan, *op. cit.,* pp. 9–61 și 449–471; părțile respective ale cărții le-am avut în vedere în toate referirile la *Supplex Libellus Valachorum,* chiar dacă nu vom face alte trimiteri, în continuare, din rațiuni de organizare a materialului.
8 D. Prodan, *Versuri contemporane despre răscoala lui Horea,* București, 1942, p.67 și 18–19-
9 apud. N. Densușianu, *Revoluțiunea lui Horea în Transilvania și Ungaria* 1784–1785, București, 1884, pp. 344, 345, 340–341, 346.
10 cf. I. Fruma, *Horea. Procesul și martiriul,* Sibiu, 1947, pp. 80–81.
11 cf. D. Prodan, *Răscoala lui Horea în comitatele Cluj și Turda,* București, 1938.
12 *Op. cit.,* pp. 223–229.
13 cf. N. Iorga, *Sate și preoți,* București, 1902, pp. 275–276.
14 Alecsandru Sterca Șuluțiu, *Istoria Horii și a poporului românesc din Munții Apuseni și Ardealului,* manuscris datat 1860, Bibl. Fil. Acad. R.S.R., Cluj-Napoca, pp. 157–158.
15 cf. D. Prodan, *„Supplex Libellus Valachorum",* 1967, pp. 264–280.
16 Idem, *Răscoala lui Horea în comitatele Cluj și Turda,* ed. cit.
17 cf. Nicolae Densușianu, *op. cit.,* pp. 272–274.

18 Maria Protase, *Petru Maior,* ed. cit., pp. 108–113.
19 Ion Lungu, *Gheorghe Șincai, învățat și gânditor iluminist* (I), în *Cercetări filosofice,* nr. 2, anul V, 1963, pp. 393–394.
20 cf. Dumitru Ghișe și Pompiliu Teodor, *Fragmentarium iluminist,* Editura Dacia, Cluj, 1972, pp. 38–45.
21 Nicolae Iorga, *Istoria literaturii române,* vol. II, ediția citată.
22 Ion Fruma, *op. cit.,* p. 175.
23 N. Densușianu, *op. cit.,* p. 197.
24 D. Prodan, *„Supplex Libellus Valachorum",* ed. cit., p. 276.
25 Lucia Protopopescu, *Noi contribuții la bibliografia lui Ioan Budai-Deleanu, Documente inedite,* Editura Academiei R.S.R., București, 1967, p. 90, nota de la subsol p. 262.
26 D. Prodan, *op. cit.,* pp. 270 și 303.
27 N. Densușianu, *op. cit.,* pp. 272–274.
28 Zoltán I. Tóth, *Az erdélyi román nacionalizmus elsö százada* 1697–1792, Budapest, 1946.
29 Ștefan Pascu, *Voievodatul Transilvaniei,* vol. I, ed. a II-a, Editura Dacia, Cluj, 1972, 19–129.
30 D. Prodan, *„Supplex Libellus Valachorum",* ed. cit., pp. 62–74, și 351.
31 Maria Protase, *op. cit.,* pp. 196–198 și 248.

III. PRECURSORII ȘCOLII ARDELENE

Deși nu împărtășim părerea potrivit căreia Inocențiu Micu, Gherontie Cotore și Grigore Maior pot fi socotiți reprezentanți ai Școlii ardelene, respectiv întemeietorii ei, acordăm totuși mare însemnătate contribuției lor la pregătirea apariției acesteia, îndeosebi în punerea și argumentarea unor probleme ale emancipării politice naționale. Există, apoi, unele legături strânse între cărturarii progresiști din deceniile IV–VI și învățații Școlii ardelene. Ne gândim, de pildă, la faptul că Samuil Micu este nepotul lui Inocențiu Micu și discipolul lui Gherontie Cotore, că el și-a format orientarea istorică națională sub influența nemijlocită a acestora. (S. Micu se folosește de manuscrisul *Hronicului*... lui Dimitrie Cantemir, cumpărat la Viena de unchiul său, iar în scrierile sale istorice reia unele idei într-o formulare apropiată de cea a dascălului său.) Dar, dincolo de aspectele comune și de realțiile dintre ei, există, după cum se poate constata, o serie de deosebiri esențiale atât în determinarea social-politică a ideilor, cât și în structura concepțiilor lor. Noutatea problemelor ridicate de Inocențiu Micu, dârzenia, și consecvența și sacrificiul de care dă dovadă el în punerea și argumentarea lor pot crea, desigur, impresia că, de fapt, Inocențiu Micu e întemeietorul Școlii ardelene. Personalitatea sa excepțională conferă o anumită aură ideilor schițate, chiar dacă unele și-au găsit o dezvoltare adevărată abia la învățații Școlii ardelene. În acest sens, decisivă rămâne, în primul rând, confruntarea textelor.

a. **Ioan Inocențiu Micu-Klein.** Intrat în legendă încă din timpul vieții, Inocențiu (1692–1768), potrivit unor date mai noi el s-a născut în anul 1700[1], a fost, așa cum îl caracterizează academicianul D. Prodan, „deschizătorul luptei politice naționale a românilor din Transilvania“[2], iar prin ecoul acțiunilor sale

un înflăcărat propagandist al conștiinței naționale pentru întreg poporul român.

S-a născut la Sadu, într-un sat de la poalele Carpaților meridionali, în imediata vecinătate cu Țara Românească. Părinții săi erau țărani liberi pe Pământul Crăiesc, aflați atunci, ca și alții din această regiune, în lupta împotriva iobăgiei pe care încercau să le-o impună patricienii sași din Sibiu. Numele său de familie era Micu, nume pe care îl va purta până la înnobilarea din 1729, când, odată cu acordarea titlului, i s-a germanizat și numele în Klein de Sad. Până la călugărire, când a devenit Inocențiu, el se numea Ioan Micu; fratele său, Toma – probabil tatăl pictorului Efrem Klein – a luat, de asemenea, numele de Klein de Sad la înnobilare.

În legătură cu numele de Klein de Sad, este, poate, nevoie să introducem o paranteză, tocmai pentru că anumiți cercetători, mai puțini de la noi și mai mulți de peste hotare, îl preferă celui de Micu, pe considerente nu întotdeauna mărturisite, dar evident modernizate, ca atare falsificatoare. Se presupune că Inocențiu Toma și Stoia și-ar fi germanizat numele de Micu în Klein ca rezultat al unei opțiuni de integrare în altă comunitate națională, cum se întâmplă adesea în alte părți ale lumii, în secolele următoare. Nimic mai eronat. În Transilvania epocii, cu „constituțiile" ei feudale, cu împărțirea principatului în teritorii ale „națiunilor politice" (între care se numărau numai nobilii, echivalați cu ungurii, secuii și sașii), solicitantul la înnobilare din rândurile populației românești (lipsită, prin „constituție", de un teritoriu propriu și socotită doar „tolerată" peste tot) nu avea posibilitatea opțiunii: ca viitor nobil el este obligat să-și adapteze numele la specificul „națiunii" de pe teritoriul căreia provine și din care, formal, va face parte. Fiind originară din „scaunul săsesc" al Sibiului, familia Micu devine, deci, prin înnobilare, „Klein" (la care se adaugă desinența nobiliară propriu-zisă: „De Sad"), fără ca vreunul din reprezentanții ei înnobilați să fi optat pentru germanizare. Dimpotrivă, Inocențiu Micu va lupta neobosit împotriva deznaționalizării forțate a românilor, pentru abolirea împărțirii principatului în teritorii ale „națiunilor" feudale și pentru revenirea la vechea denumire oficială a regiunii natale (de Pământ crăiesc, respectiv *Fundus Regius*), uzurpată de patricienii sași, care îi spuneau Pământ săsesc. Pe tărâm politic și cultural, atât el cât și nepotul său,

Samuil Micu, vor milita pentru trezirea și cultivarea conștiinței naționale a poporului român. „Klein“ nu indica, în conștiința lor, apartenența la o națiune, ci un semn convențional pentru desemnarea unui privilegiu dobândit. Asemănătoare este și situația doctorului Ioan Piuariu-Molnar (Molnar însuși este traducerea în maghiară a lui Piuariu), căruia prin înnobilare i s-a germanizat de asemenea numele, devenind Molnar von Müllersheim, fiind și el originar din „scaunul săsesc“ al Sibiului și din aceeași comună, Sad.

Ar fi deci nedrept să dăm numelui pe care l-a purtat deschizătorul luptei naționale a românilor din Transilvania altă semnificație decât cea avută în epoca sa. În spiritul vremii noastre nu-l putem desemna decât prin numele care corespunde activității sale, adică prin acela de Inocențiu Micu. Dacă le-am amintit pe toate – Ioan Inocențiu Micu Klein – am făcut-o în scopul clarificării. Numai cine nu vrea să țină seama de realitățile specifice acelor vremuri, atât de ingrate pentru populația românească din Transilvania, va prefera să folosească ostentativ germanul Klein (sau transcrierea lui românizată – Clain, frecventă la unii cercetători mai vechi), în locul românescului *Micu*. Nu poate fi neglijată nici rezistența pe care o opuneau „stările“ privilegiate ale epocii față de orice înnobilare din rândul românilor. De aceea, nu o dată, spre a-și ușura atingerea scopului, solicitanții români la înnobilare, pe lângă adaptarea numelui la „națiunea regnicolară“, își alcătuiau genealogii fanteziste, din care să rezulte că familiile lor au deținut odinioară titluri de noblețe, chiar superioare față de cele pe care urmau să le dobândească. Inocențiu Micu, susținând înnobilarea fratelui său Toma, atribuie familiei sale o dublă origine domnească (moldoveană și munteană), făcând-o să descindă dintr-un imaginar Ion Moghilă Basarabă, înrudit și cu Cantacuzinii.

Să revenim, după această paranteză largă în legătură cu numele principalului precursor al Școlii ardelene, la alte aspecte, importante, ale vieții și activității sale zbuciumate.

Mai întâi, câteva cuvinte despre studiile sale medii și superioare, făcute la o vârstă destul de înaintată... Astfel, deși născut în 1692, I. Micu urmează liceul iezuit din Cluj abia între 1719–1724, de unde trece la teologia din Târnavia și, încă student fiind, este ridicat în funcția de episcop (1728). În scaunul epis-

copal a fost instalat, însă, în 1732, când i s-a acordat și un loc oficial în dieta Transilvaniei.

Faptul că și-a început studiile medii la 27 de ani n-a rămas, desigur, fără consecințe pentru activitatea sa ulterioară. Intrase, de fapt, la iezuiți la o vârstă când inteligența nativă putea să-și arate din plin atributele ei superioare, iar experiența de viață îl familiarizase cu o serie de probleme acute ale epocii. Chiar și pentru profesorii săi era mai ușor să-i observe însușirile excepționale, împrejurare importantă pentru ascensiunea lui socială. Înainte de a se forma ca viitor prelat, Inocențiu Micu se legase trainic de popor, în special de țărănimea liberă, din care provenea, cunoscându-i nemijlocit frământările și năzuințele. Poate că și din această pricină școala și noua poziție socială dobândită nu l-au îndepărtat de mediul din care se ridicase, ci, oferindu-i căi și mijloace pentru ducerea luptei spre care se simțea chemat, vor grăbi afirmarea sa impetuoasă. Fire de luptător, el avusese răgazul și condițiile de a se ciocni cu fenomenele negative ale realității, pentru a-și spori setea de dreptate, înainte de a veni în contact cu suprastructura ideologică a epocii. Obiectivul final al luptei i se conturase, probabil, odată cu începutul ascensiunii sale sociale, în care intra însăși școlarizarea. Dacă pe plan personal ridicarea în funcția de episcop reprezenta posibilități noi de desfășurare a luptei, pe plan mai larg, național, se impuneau o serie de acțiuni care să transforme această funcție într-un pivot al succesului ei. Era nevoie de o întreagă strategie și tactică de luptă, întemeiată pe rolul „bisericii unite" în raporturile dintre Viena și „stările" privilegiate din Transilvania, pe care Inocențiu Micu și-a închegat-o, probabil, încă în timpul studiilor. Pentru că, înainte de a fi fost instalat în scaunul episcopal, el și pornește la luptă, formulând, în opt petiții, revendicări în favoarea preoțimii unite. Se pare, deci, că prima etapă era menită să asigure consolidarea „unirii", organizatoric și material, pentru a face, apoi, din biserica unită temeiul revendicărilor următoare, de importnață națională.

Inocențiu Micu nu este un doctrinar „confesionalist", un discipol al contrareformei iezuite, promovată de habsburgi. El cunoaște adevăratele cauze ale acceptării „unirii" de către clerul român din Transilvania, atât din viață, cât și din documente, după cum nu-i scapă nici interesele politice care se ascundeau

îndărătul prozelitismului habsburgic. Profund realist, el şi-a dat seama că pentru români (în special pentru cler) „unirea cu biserica Romei“, departe de a constitui o problemă de credinţă, înseamnă doar o cale pentru îmbunătăţirea statutului social-politic în cadrul relaţiilor feudale existente. Nu-i mai puţin adevărat că nici habsburgii nu erau mânaţi doar de interese „confesionale“, ci se gândeau aproape exclusiv la consolidarea ocupaţiei principatului prin atragerea românilor de partea catolicismului, dat fiind că „naţiunile politice“ erau, în majoritatea lor, protestante. Adeziunea populaţiei româneşti la confesiunea Curţii, fie această aderare şi incompletă, reprezenta un instrument important în politica austriacă, mai ales că românii erau lipsiţi de drepturi, deşi formau majoritatea locuitorilor din Transilvania. De aceea, cele două diplome leopoldine (dar mai ales ultima), care consacrau „unirea“, promit o serie de avantaje, inclusiv integrarea românilor între cetăţenii principatului, potrivit condiţiei lor sociale. Natural, habsburgii nu se gândeau să şi respecte făgăduielile făcute. Esenţial era să poată manevra cu ele după împrejurări, fie ca momeală pentru majoritatea asuprită, fie ca şantaj pentru dominarea „stărilor“ privilegiate. De fapt, cum va remarca mai târziu Gheorghe Şincai în *Hronica* sa, foarte puţin au beneficiat românii de pe urma „unirii“.

Inocenţiu Micu privea lucrurile mai profund şi temeinic. Conştient de faptul că „unirea“ nu reprezintă un „scop“, ci un „mijloc“, el încearcă să folosească toate avantajele care decurg din ea şi să prevină consecinţele ei funeste. Dealtfel, în perioada respectivă, toate elementele interesate sesizează adevăratul substrat al „unirii“ şi al modului în care se făcuse. Viena era nemulţumită că o mare parte din credincioşii români nu-şi urmaseră „păstorii“ spirituali (nici aceştia din urmă nu se aliniaseră cu toţii actului realizat de protopopi), masele româneşti, între care şi numeroşi preoţi de rând, erau dezamăgite de felul cum se petrecuseră lucrurile şi se ridicau tot mai ferm împotriva părăsirii „credinţei străbune“, fiindcă unirea nu le adusese nici un avantaj concret, iar „naţiunile“ privilegiate, făcând concesii faţă de împărat, se asigurau de neaplicarea făgăduielilor promise de habsburgi clerului român. „Unirea“ se găsea în impas din toate punctele de vedere. Inocenţiu Micu intuieşte aceste complicaţii şi caută să se folosească de ele pentru acţiunile sale politice. El nu concepe „unirea cu biserica Romei“ ca o simplă

tranzacție cu Viena pentru obținerea unor beneficii pe seama clerului românesc, dar nici ca o momeală ieftină pentru transformarea românilor într-un instrument al politicii austriece. Mai mult, ea nu-l interesează nici ca o problemă religioasă propriu-zisă. Fără să elaboreze o teorie în această privință, el intuiește procesul dramatic prin care a trecut populația românească din Transilvania secole de-a rândul, datorită faptului că, în esență, a fost lipsită de o clasă dominantă proprie, proces dezvăluit și interpretat în zilele noastre de istoricul J. Tóth Zoltán, sub denumirea de „dezvoltare națională trunchiată“[3] a românilor ardeleni, prin care se explică și situația lor politică și culturală deosebit de grea în preajma „unirii“ cu biserica Romei.

Pentru a nu cădea în alte capcane similare prin consolidarea „unirii“, Inocențiu Micu se străduiește să-i asigure noii confesiuni o funcție de ridicare a românilor din Transilvania ca „națiunea“ cea mai numeroasă a principatului, prin menținerea și adâncirea legăturilor dintre aceștia cu ceilalți români, de peste Carpați, rămași ortodocși. În acest sens, el pune accentul pe ceea ce îi apropie pe „uniți“ de ortodocși și nu pe deosebirile doctrinale. Aspectul dogmatic (recunoașterea papalității, *„filioque“*, împărtășania cu azimă etc,) este neglijat, întrucât poporul însuși nu este interesat în asemenea subtilități teologice. Mult mai importantă este, pentru el, păstrarea neatinsă a ritului ortodox în limba română de către noua confesiune, respingerea categorică a oricăror încercări de „latinizare“ (respectiv catolicizare) a bisericii „unite“, inclusiv a teologului iezuit de pe lângă scaunul episcopal. Și pentru a se putea folosi de „unire“, Inocențiu Micu inițiază un întreg program de măsuri concrete, menite să dea pondere și putere noii confesiuni în viața politică și culturală a Transilvaniei. Astfel, după petițiile prin care solicită aplicarea prevederilor cu privire la situația preoțimii „unite“, formulate în diplomele leopoldine, el se preocupă de întărirea organizatorico-administrativă a episcopiei sale. Reușește să-i mute sediul din Făgăraș la Blaj, adică mai în centrul principatului. În schimbul micilor domenii de la Gherla și Sâmbăta de Jos obține unul mai mare și bogat, la Blaj, care îi oferă o bază materială mai solidă pentru acțiunile sale. Lui Inocențiu Micu îi revine, deci, meritul de a fi început transformarea acestui sat mare, care era pe atunci Blajul, într-un adevărat centru cul-

tural-politic românesc, în ceea ce va fi mai târziu „mica Romă“ a românilor. Școlile întemeiate de el aici vor constitui multă vreme principala pepinieră de cărturari români pentru Transilvania, dintre care unii vor trece și în celelalte țări române.

Pentru a da o greutate mai mare acțiunilor sale, el ar fi dorit ca toți românii din Transilvania să fie adunați în biserica „unită“. Dealtfel, datorită măsurilor întreprinse de el, numărul „uniților“ devine, după cum reiese din conscripția din 1733, realizată din inițiativa sa, precumpănitor față de cel al ortodocșilor, atât în privința clerului, cât și a credincioșilor.

Succesele pe tărâm confesional nu constituie pentru el un scop în sine, ci numai un mijloc în lupta pe tărâm național. Iar în acest plan Inocențiu Micu nu face deosebire între „uniți“ și „neuniți“, între „clerici“ și „mireni“: drepturile și libertățile trebuie asigurate întregii „națiuni“ române. Revendicările sale au ca obiectiv reprezentarea națiunii române „în viața publică, pe toată scara ierarhică, în guvern, în dietă, la Tabla regească, în comitate, districte, scaune, comunități“[4]. Nimic din ceea ce se întreprinde în legătură cu soarta românilor să nu se facă fără participarea corespunzătoare a acestora: „Să nu se hotărască nimic de noi fără de noi și în absența noastră“. Concret, Inocențiu Micu vizează anularea legilor discriminatorii cuprinse în *Aprobate* și *Compilate* și cere „adnumerarea“ românilor între „națiunile politice“. În acest sens, el se va referi mereu la punctul trei din cea de a doua diplomă leopoldină (rămasă neaplicată în aspectele ei favorabile românilor trecuți la „unire“). Dar, deși transformată în armă de luptă, diploma respectivă nu prevedea, după cum subliniază academicianul D. Prodan, privilegii sub titlul național, ci exclusiv religios, întrucât „adnumerarea“ între „stări“ trebuie să fie acordată individual celor care se vor „uni“, și nu națiunii române ca atare, ceea ce nu-l împiedică pe vajnicul luptător național să-și lărgească necontenit revendicările, recurgând și la alte temeiuri de o importanță excepțională pentru dezvoltarea gândirii noastre social-politice progresiste. Vechimea și originea latină a poporului român, numărul și aportul acestuia la dezvoltarea materială a principatului, rolul îndeplinit în susținerea și apărarea țării – vor deveni argumente de puternic ecou în toate petițiile sale către Curtea din Viena, inclusiv în *Supplex Libellus...*, primul act de acest fel, întocmit de el, în revendicările

expuse în dietă, la celebrul Sinod de la Blaj (1744), ca și în acțiunile desfășurate în exil.

Pe măsură ce programul de luptă al lui Inocențiu Micu devine tot mai complex, mai larg și capital, împotrivirea claselor feudale dominante ia forme tot mai înverșunate în respingerea lui. Episcopul român nu se lasă intimidat, chiar atunci când își dă seama că nu poate conta pe nici un sprijin din partea habsburgilor, odată cu consfințirea „constituțiilor" feudale ale Transilvaniei de către Maria Tereza, chemarea sa la Viena și acceptarea exilului în locul „desvinovățirii". Moare sărac, departe de țară, în Roma străbunilor, mâhnit pentru totdeauna de eșecul politicii sale, dar cu aceeași credință nestrămutată în justețea ei, în dreptatea cauzei pentru care a luptat neabătut.

Se poate spune că Inocențiu Micu parcurge un drum ascendent în activitatea sa politică și culturală națională, extinzându-și și aprofundându-și mereu revendicările, într-un sens tot mai larg și radical. Într-o serie de aspecte, revendicările sale devansează și depășesc politica absolutismului „luminat". Și acest fapt ni se pare perfect explicabil azi, deși pentru vremea sa reprezenta o îndrăzneală, am zice cutezanță, exemplară. Mai mult, prin legăturile sale cu masele populare, Inocențiu Micu devansează chiar anumite poziții progresiste ale iluminiștilor francezi, ca să nu mai vorbim de majoritatea iluminiștilor români din Transilvania. Există, în atitudinea lui Inocențiu Micu, un radicalism realist de mare anvergură, care ține de îmbinarea unui militant popular cu intelectualul de mare clasă. Inocențiu Micu era pornit pe fapte mari. Pentru el biserica „unită" era un mijloc de afirmare, un argument și un privilegiu, pe care nu înțelegea să-l transpună în planul disputelor teologice, fiind socotit de el locul comun de întâlnire între interesele Curții de la Viena și interesele vitale ale populației românești din Transilvania. Pe această linie pornește el acțiunea de reorganizare a confesiunii pe care o conduce, de ridicare a prestigiului ei, de dobândire a unei baze materiale pentru clerici și pentru comunitate, care să-i permită transformarea ei într-un pivot al emancipării naționale a românilor. Dar, odată obținute unele succese remarcabile pe acest tărâm, el nu înțelege să facă abstracție de baza de masă a acțiunilor sale. În petițiile către Curte, în dietă, în *Supplex Libellus...*, în Sinodul de la Blaj,

pretutindeni, el îmbină toate revendicările într-un larg program național-politic, social și cultural.

Pe plan politic, esențială este pentru el problema recunoașterii „națiunii româno-valahice" – nu doar ca a patra „națiune politică" feudală, ci pe măsura numărului, valorii și aportului ei. Pe tărâm social, acest lucru nu espe posibil, din punctul său de vedere, fără o serie de reforme – dintre care unele vor fi puse în discuție și transformate în legi de-abia de către politica „absolutismului luminat", cum sunt: apărarea țărănimii libere din Pământul crăiesc (locul său de baștină) împotriva încercărilor de iobăgire forțată din partea patricienilor sași (respectiv asigurarea egalității depline), combaterea abuzurilor feudale din restul principatului (reducerea robotei și a obligațiilor nenumărate față de stăpânii feudali), desființarea servituții personale (promovată abia de Iosif al II-lea după răscoala lui Horea), libertatea fiilor de iobagi de a urma școli și meserii (abolirea restricțiilor feudale la intrarea în bresle), posibilitatea de ridicare nelimitată a românilor în slujbe și în apartul de stat (conform aptitudinilor, dar și necesității reprezentării „națiunii române", potrivit cu numărul, calitatea și rolul ei în viața principatului), ultimele cerințe depășind viitoarele reforme iosefiniste, în faza lor maximală.

În susținerea și argumentarea acestor revendicări, Inocențiu Micu dezvoltă o concepție social-politică și filosofică de mare interes. Pentru că, în condițiile înapoiate din Transilvania, dar chiar și din restul imperiului habsburgic, episcopul român unit asaltează de unul singur fortăreața orânduirii feudale pe toate planurile. În aceasta constă, credem, meritul său excepțional, în istoria gândirii social-politice progresiste din România, devenind un început pentru întreaga epocă modernă a României, deși într-o perioadă încă întunecată din istoria Transilvaniei și, în unele privințe, chiar a întregului imperiu habsburgic.

Realist, Inocențiu Micu pornește de la promisiunile legiferate, dar neplăcute. Ne referim îndeosebi la implicațiile punctului III din cea de a doua diplomă leopoldină, care, deși asigură concivilitatea „uniților" cu restul „cetățenilor" aparținând „națiunilor" și confesiunilor „recepte" într-un mod strict „individual" și „religios", reprezintă, de fapt, o spărtură în sistemul feudal al stărilor privilegiate ardelene, oferind, printr-o trecere integrală la „unire" a tuturor românilor din Transilvania, posibilitatea depășirii

diplomei feudale, într-un sens larg, național. De aceea se și împotrivesc păturile feudale privilegiate la aplicarea acestei diplome.

Inocențiu Micu nu se oprește însă aici, din moment ce înseși „națiunile politice" fac tot ce le stă în putință pentru neglijarea diplomei în cauză. Inocențiu Micu nu se lasă intimidat, continuându-și ofensiva pe două planuri: al conceptelor de drept feudal (istoric) și al unor principii noi (extrase din experiența și cultura sa, dar mai ales venite din intuiția sa genială de militant progresist), în sensul dreptului natural.

Un rol excepțional îl îndeplinește, în demersurile sale, transformarea ideilor mai vechi, susținute de umaniști, de cronicari și în special de Dimitrie Cantemir – respectiv latinitatea românilor, vechimea lor în Transilvania, noblețea lor romană –, în argumente pentru obținerea de drepturi politice. Am menționat că lui Inocențiu Micu îi erau cunoscute anumite lucrări ale lui Dimitrie Cantemir (el însuși cumpărase la Viena un manuscris al *Hronicului vechimii romano-moldo-vlahilor* de la un negustor petersburghez), după cum are legături și cu familia Cantacuzinilor, prin intermediul căreia a luat, probabil, cunoștință de opera istorică a Stolnicului („autorul Analelor" – cum îl va numi mai târziu Samuil Micu). Importanța acordată de dimitrie Cantemir și de Constantin Cantacuzino latinității limbii și poporului român, vechimii și continuității lui pe pământul fostei Dacii l-a impresionat, desigur, puternic pe neobositul patriot ardelean. Dar, spre deosebire de învățații români de peste Carpați, la care aceste idei, înainte de toate, menirea de a stimula mândria patriotică în lupta pentru scuturarea jugului otoman, Inocențiu Micu, angajat nemijlocit în acțiunea practică de emancipare națională a poporului său, le dă noi sensuri, făcând din ele izvor de drepturi social-politice concrete, argumente pentru revendicările imediate, vizând, în unele cazuri, însăși subminarea orânduirii sociale existente.

Prelatul, ardelean, ca unic reprezentant al românilor în dieta feudală a Transilvaniei, se izbește necontenit de împotrivirea aristocrației retrograde, care se prevalează de o constituție în centrul căreia se aflau privilegiile de clasă, fundamentate pe conceptul de „noblețe". Și, după câte se pare, tocmai această împrejurare va fi decisivă pentru orientarea nouă pe care o dă el ideilor de latinitate, formulate de cronicari și Dimitrie Cantemir. Dealtfel, petițiile și intervențiile sale în dietă stau mărturie în

această privință. Alături de considerente de oportunitate, pornind de la fapte din practica socială (situația foarte grea a românilor față de ponderea lor în producția socială și în apărarea principatului etc.), sau de la principii morale (nedreptate strigătoare la cer, abuzuri etc.), el folosește tot mai mult argumentele latinității, vechimii și numărului mare al conaționalilor săi, până la organizarea acestor argumente într-o concepție nouă despre drepturile și libertățile naționale. Accentului pus de aristocrație pe conceptul feudal de „noblețe“, în determinarea sa juridic-politică, Inocențiu Micu îi opune conceptul istoric de „noblețe“, recunoscut implicit în concepția social-politică a imperiului. În definitiv, habsburgii înșiși invocă titlul de împărați „romani“ ca supremă calitate „nobiliară“ în raporturile lor cu ceilalți factori ai ierarhiei feudale. „Constituția“ feudală ardeleană are, însă, în vedere conceptul de clasă al „nobleței“ ca unic izvor al tuturor privilegiilor, pornind de la propria „istorie“. Desigur, la baza calității de „nobil“ – recunosc și aristocrații ardeleni – au stat faptele de vitejie și, se subînțelege, întrucât romanii au fost „stăpânii lumii“ ei pot fi socotiți un popor „nobil“, cu atât mai mult cu cât s-au stins, iar continuatorul lor de drept îl reprezintă acum împăratul „roman“ care este, totodată, „regele“ Ungariei și „principele“ Transilvaniei. După cum se știe, în accepțiunea strict feudală, conceptul de „noblețe“ nu este legat de nici un fel de apartenență „națională“ (determinare apărută târziu, în perioada destrămării feudalismului). El definește doar calitatea de bază a „stării“ sociale dominante. Și, pentru o mai clară înțelegere a problemei, vom reaminti, pe scurt, modul istoric în care s-a constituit „nobilimea“ în contextul european care ne interesează. Astfel, cel puțin la fostele popoare migratoare, instituirea juridico-politică a „nobilimii“ ca pătură socială dominantă se realizează în procesul „feudalizării“, desfășurat după cucerirea teritoriilor pe care s-au stabilit. „Cucerirea“ este supremul izvor de drepturi. În acest sens, căpetenia principală a triburilor „cuceritoare“ (numit, de obicei, „rege“), considerat „prim ocupant“ (de aici dreptul primului ocupant în sens feudal), devine „proprietar“ (mai exact stăpân) „unic“ și „complet“ al noilor pământuri. El își exercită „drepturile“ într-un sistem de raporturi concrete, care definesc atât relațiile de proprietate, cât și pe cele politice, de ierarhie feudală. În principiu stăpân unic

și etern al întregului teritoriu „cucerit“, regele nu folosește, de fapt, decât o parte din acesta. Restul pământului este „donat“, „lăsat“, „cedat“ iar mai târziu chiar „vândut“ supușilor săi sau unor persoane din afară, chiar altor state. „Donația“ și „lăsarea în stăpânire“ constituie actul păropriu-zis de „înnobilare“ (cel puțin în perioada de începuturi ale feudalismului), fiind însoțit de „acordarea“ sau „recunoașterea“ unor titluri de „noblețe“. „Donația“ se face, în general, celorlalte căpetenii ale tribului și altor războinici distinși prin fapte deosebite de vitejie, iar de „lăsarea în stăpânire“ se bucură anumiți reprezentanți ai populației „învinse“ (de obicei din rândurile aristocrației acesteia), care sunt, totodată, recunoscuți ca „nobili“. Se donează, de asemenea, pământuri și „oaspeților“ invitați de rege să se strămute sub stăpânirea sa, dar aceste teritorii rămân mai departe sub jurisdicția și titulatura regească. Pământurile „donate“ sau „lăsate în stăpânire“ constituie, de fapt, proprietate „nobiliară“ incompletă și condiționată, în raport cu cea regească. Obligația de a asigura traiul și securitatea supușilor de pe teritoriile primite, slujirea militară a regelui cu mijloace proprii, devotamentul față de rege ca și interdicția de a fărămița și înstrăina proprietatea primită sau moștenită etc. constituie așa-numita avicitate, care gravează proprietatea nobiliară. Cu timpul, împuținându-se pământurile disponibile, se vor acorda și „titluri“ fără proprietate, ca recompensă pentru merite în slujba regelui, complicând tot mai mult structura clasei dominante.

Esențială pentru aspectele care ne interesează aici ni se pare îndeosebi împrejurarea că „noblețea“, în accepțiunea sa juridic-politică feudală, a fost legată de „cucerire“, cu faptele de vitejie respective, de vechimea și continuitatea ei, totul instituit însă prin „hrisoave“, „diplome“ etc. și confirmat de legile „țării“. Așa s-a ajuns la o „nobilime“ „de origine și sânge“, de care se prevala în mod special aristocrația retrogradă din Transilvania primei jumătăți a secolului al XVIII-lea. Dar, după cum am menționat și în altă parte, de-a lungul timpului s-a creat o alianță între diferitele pături ale clasei dominante, *„unio trium nationum“*, al cărei sistem de conducere a eliminat treptat din aparatul politic elementele nobiliare românești (mai ales după deznaționalizarea familiilor aristocratice importante din rândul românilor), ajungându-se, în perioada lui Inocențiu Micu, ca așa-numitele „trei națiuni politice“ să primească și o determi-

nare națională („*nobiles*“ devin „nobili unguri“, iar denumirea pentru elementele privilegiate din rândurile sașilor și secuilor dobândește și o accepțiune națională, în sensul burghez al cuvântului).

Inocențiu Micu își dă foarte bine seama de toate aceste împrejurări și încearcă să se folosească de contradicțiile apărute în interpretarea vechiului concept feudal de „noblețe“, de abaterile ideologilor feudali de la accepțiunea lui inițială, ca și de coexistența, în practica imperială habsburgică, a conceptului istoric-politic de „noblețe“ cu cel juridic-politic, prezentat înainte. Reprezentând interesele populației românești asuprite, îndeosebi ale țărănimii libere și ale micii nobilimi, atrase în procesul de apariție a relațiilor capitaliste, Inocențiu Micu săvârșește, pe plan politico-ideologic, o adevărată cotitură, determinată desigur de lupta pentru revendicări social-politice, dar în care își spun cuvântul atât condițiile social-politice concrete (în primul rând conflictele stârnite de trecerea unei părți a populației românești la „unirea“ cu „biserica Romei“, îndeosebi împotrivirea nobilimii la aplicarea diplomelor leopoldine – mai alea a celei de a doua), cât și personalitatea cu totul remarcabilă a episcopului însuși (atașamentul față de propriul popor, ura împotriva orânduirii politice nedrepte, experiența de viață, sugestiile inspirate de ideile romanității, dezvoltate de cronicari și Dimitrie Cantemir), incontestabilul său geniu teoretic și practic. Și, ceea ce impresionează cu totul deosebit este faptul că această cotitură constituie rezulatul unui proces complex și relativ scurt, într-o vreme când și în țări înaintate din Occidentul Europei atacul împotriva ideologiei feudale se afla încă la începuturile sale. Neavând în spatele său forțe sociale puternice pe care să se sprijine, Inocențiu Micu își va începe bătălia pe tărâmul inamicului, respectiv din interiorul ideologiei politice feudale. Astfel, din moment ce „națiunile politice“ își întemeiază poziția pe „noblețe“, el va invoca, în revendicările pe care le formulează, aceleași argumente, din unghiuri și cu implicații tot mai largi și diferite. Din primele sale acțiuni s-ar părea că Inocențiu Micu vrea să repună în vigoare accepțiunea nealterată a vechiului concept feudal de „noblețe“, din moment ce pretinde, în spiritul celei de a doua diplome leopoldine, „adnumerarea“ românilor între „stări“, punând accentul pe faptul că această măsură nu înseamnă decât reintegrarea firească a întregii populații între

cetăţenii principatului, fără discriminarea naţională (străină de spiritul legilor vechi ale ţării). Plebea valahă urma să aibă acelaşi regim ca şi cea maghiară sau de altă naţionalitate, iar boierii români din Făgăraş şi ţărănimea română liberă de pe Pământul regesc să se bucure de drepturile şi privilegiile păturilor nobiliare corespunzătoare ale „naţiunilor politice". Nobilii maghiari, patricienii saşi şi vârfurile privilegiate secuieşti simt însă imediat ce ar însemna o asemenea „reintegrare" pentru dominaţia lor de clasă. Accepţiunea feudală a lui „*natio*" a fost „alterată" în sens burghez, inclusiv apartenenţa naţională, dar ei au nevoie acum tocmai de această „alterare" pentru a putea menţine nestingheriţi în asuprire şi exploatare populaţia cea mai numeroasă a principatului. Nu-i interesează „nobleţea" în general, care este incompatibilă cu scoaterea păturilor nobiliare româneşti din aparatul politic, ci nobleţea „maghiară", „secuiască", „săsească", care le asigură puterea doar pentru ei. În acest sens ei afirmă că, pentru a se bucura de drepturi politice corespunzătoare, boierii români şi celelalte elemente nobiliare româneşti n-au decât să se integreze în „naţiunile politice" existente, ca „maghiari", „secui", „saşi". Prin „origine", „sânge" şi „vechime" numai „naţiunile politice", definite ca atare de „constituţia" ţării, au, în acest sens, calitatea „nobleţei".

Înfruntând insolenţa şi batjocura aristocraţilor din dietă, Inocenţiu Micu demască, printr-o logică strânsă, tot eşafodajul sofistic al peroraţiilor lor. El nu se opreşte însă aici, iniţiind noi atacuri împotriva sistemului retrograd de reprezentare politică a principatului. Pretenţiei de superioritate în „nobleţe" a „naţiunilor politice" constituite Inocenţiu Micu îi opune conceptul istoric de „nobleţe", „nobleţea romană" a românilor, superioară (egală cu a împăratului însuşi), transformând ideile de latinitate a poporului român, de vechime şi continuitate a acestuia în Dacia, într-o concepţie politică nouă, menită să stimuleze lupta de emancipare naţională. Dacă aristocraţii din dietă se prevalează de o „nobleţe de sânge", întemeiată de „fapte de vitejie şi vechime", atunci poporul român are temeiuri mult mai profunde să facă acest lucru, fiind continuatorul direct şi neîntrerupt al ostaşilor lui Traian, care au cucerit Dacia cu multe secole înainte de stabilirea în Transilvania a populaţiei reprezentată de naţiunile politice, iar în tot acest răstimp el este cel care a dus greul luptelor de apărare a pământului

strămoşesc, şi al poverilor publice. În felul acesta, „nobleţea" nu mai constituia doar apanajul unei minorităţi, ci al unui popor întreg, împrejurare care submina însăşi baza politică a orânduirii feudale existente. Se pune astfel începutul noii ideologii, pe care o vor dezvolta-o reprezentanţii Şcolii ardelene, fapt neglijat sau subapreciat adesea, când este vorba de izvoarele iluminismului românesc, ale originalităţii sale incontestabile.

Condiţiile istorice specifice au impus, de la început, căi proprii de luptă antifeudală şi, între acestea, un loc important îl ocupă aspectul naţional, străin de gândirea iluministă europeană, atât în perioada timpurie, cât şi mai târziu.

Cât de important este demersul săvârşit de Inocenţiu Micu în acest domeniu reiese pregnant şi din ura pe care şi-o atrage din partea clasei dominante feudale, dar mai ales din eforturile slujitorilor ei ideologici de a născoci – timp de două secole – tot felul de argumente şi teorii mincinoase pentru a combate romanitatea poporului şi limbii române şi îndeosebi continuitatea românilor pe pământul fostei Dacii.

„Nobleţea" latină a poporului român, invocată de Inocenţiu Micu, nu reprezintă pentru el ultimul cuvânt în lupta cu feudalii ardeleni. Legăturile sale strânse cu masele ţărăneşti din care făcuse parte, fermitatea şi realismul său practic, împotrivirea şi aroganţa aristocraţilor din dietă l-au ajutat să îmbogăţească gândirea social-politică progresistă a românilor din Transilvania şi cu alte aspecte antifeudale, unele dintre ele radicale şi profund moderne. Avem în vedere, în primul rând, revendicarea drepturilor social-politice ale românilor în funcţie de ponderea lor în producţia materială a societăţii, în susţinerea aparatului de stat şi în apărarea pricipatului. În acest sens, el reia, în spiritul raţionalist al dreptului natural, dar depăşindu-l prin interpretarea spontan materialistă, cunoscutul principiu: *„qui sentit onus sentiat et commodum"*.(cine poartă povara, să-i simtă şi folosul)[5], pe care îl dezvoltă ulterior în formulări social-politice de-a dreptul revoluţionare pentru timpul său, cerând (în special în *Supplexul...* său), abolirea vechiului sistem al „naţiunilor politice" şi înlocuirea lui cu o reprezentare politică „geometrică", proporţională cu numărul populaţiei diferitelor „naţiuni" din principat, cu contribuţia concretă a fiecăreia la realizarea bunurilor materiale ale societăţii.

Nu trebuie uitat, apoi, nici faptul că Inocențiu Micu respinge cu fermitate toate insultele și calomniile aduse de nobilii poporului său, într-un spirit profund democratic, realist și cu intuiții materialiste surprinzătoare. Astfel, răspunzând acuzațiilor calomnioase că românii ar fi „leneși", „hoți", „sălbatici", „ignoranți", Inocențiu Micu arată că, totuși, ei sunt cei care lucrează ogoarele, minele, apără avutul și liniștea aristocrației, îi asigură acesteia posibilitatea de a se cultiva și a huzuri, și, dacă sunt „sălbatici" și „ignoranți", de vină nu sunt ei, ci condițiile materiale în care trăiesc și legile nedrepte ale țării, care nu le îngăduie să ducă o viață prosperă și să se lumineze, iar pentru curmarea răului el cere aplicarea în sens materialist a principiului aristotelian „*sublata causa, tollitur effectus*" (înlăturând cauza, se înlătură efectul) (*ibidem*, pp. 160–167).

Neînfricat om de acțiune și gânditor original, primul militant social-politic și cultural de seamă pentru emanciparea națională a românilor din Transilvania, Inocențiu Micu a fost, fără îndoială, cel mai important și strălucit precursor al Școlii ardelene ca mișcare ideologică națională iluministă, ca și al întregii noastre gândiri social-politice antifeudale.

Precum se știe, acțiunile sale social-politice au fost sortite eșecului în condițiile vitrege ale epocii. Punând mai presus de succesul „unirii" românilor cu „biserica Romei" compromisul cu nobilimea maghiară din Ungaria și Transilvania, împărăteasa austriacă Maria Tereza l-a sacrificat pe Inocențiu Micu și cauza revendicărilor sale naționale. Cu toate acestea, ecoul și exemplul luptei duse de prelatul român sunt greu de subapreciat, Sinodul de la Blaj, la care au participat reprezentanți ai celor mai diverse categorii sociale, a influențat profund conștiința claselor românești, inclusiv a țărănimii ortodoxe, după cum atestă din plin marea răscoală țărănească de sub conducerea lui Horea, Cloșca și Crișan. Cât despre petițiile înaintate de Inocențiu Micu împărătesei austriece, ele au inspirat generațiile următoare în lupta pentru afirmarea românilor ca „națiune" egal îndreptățită la viața social-politică a principatului, ilustrată de ideologia Școlii ardelene și de primul act politic al burgheziei române ardelene în formare: *Supplex Libellus Valachorum*.

b. **Grigore Maior și Gherontie Cotore.** Compromisul cu aristocrația reacționară ardeleană, realizat de Maria Tereza cu

prețul „autoexilării" lui Inocențiu Micu, s-a răsfrânt negativ asupra luptei de emancipare națională a românilor, fără a izbuti să juguleze însuși procesul de formare a conștiinței naționale la populația românească din Transilvania. Urmașii lui Inocențiu Micu la scaunul episcopal din Blaj, deși cu mijloace și de pe poziții ideologico-politice mult mai modeste, s-au străduit să continue politica de emancipare națională începută de acesta, fiind secundați în opera lor de primii cărturari români de seamă ai epocii, formați la școlile catolice. Ne gândisem la episcopii Petru Pavel Aaron și Grigore Maior, ca și la învățații Silvestru Caliani și Gherontie Cotore, la care se va adăuga primul exponent al Școlii ardelene: Samuil Micu.

Seria „plângerilor" înaintate papei și Curții din Viena nu se oprește, deși uzează de termeni tot mai circumspecți și moderați. Un accent deosebit se pune pe întemeierea și dezvoltarea școlilor proprii la Blaj, ca și pe trimiterea elementelor înzestrate pentru studii superioare la Viena și Roma. Deși episcopul Rednic este puțin agreat în cercurile largi românești din cauza spiritului său confesionalist cam rigid, nici el nu este indiferent față de problema ridicării culturale a românilor din Transilvania și nici față de încercările de „latinizare" (catolicizare) a bisericii unite. În 1754 își încep activitatea școlile din Blaj, inițiate de Inocențiu Micu. Sub „păstorirea" episcopului Petru Pavel Aaron intră în funcțiune tipografia de la Blaj, plănuită tot de Inocențiu Micu.

Deși nu se mai formulează principii și revendicări politice naționale de amploarea și importanța celor din perioada Sinodului de la Blaj (1744), conștiința națională se face simțită acut, îmbinând sentimentul de mândrie, generat de originea romană, cu spiritul de revoltă față de condiția umilă a propriului popor. Atât la Petru Pavel Aaron, cât mai ales la Grigore Maior, practicile folosite de guvernul și instituțiile feudale ardelene pentru disimilarea românilor stârnesc accente puternice de indignare, ca și o condamnare netă a servituților iobăgești din ce în ce mai apăsătoare. Astfel, cel dintâi se ridică, în 1755, foarte hotărât împotriva încercărilor de intimidare a preoților români cu iobăgirea, pentru a se lepăda de credința și legea lor românească: „Oh, durere, neamul nostru, cel ce era mai înainte slobod, au căzut rob și năcăjește sub picioarele altora. Și deși fuge cineva de sarcina și jugul iobăgiei, cu pedeapsă îl aduce înapoi." Cel de al doilea, în 1778, aruncă și blesteme împotriva unor nobili

români care, amăgiţi de beneficii înguste personale, îşi reneagă propriul popor, sporindu-i asuprirea şi ignoranţa; „în speranţa unei înaintări sau unei situaţii mai bune, cei mai instruiţi şi cei mai nobili se detaşează de comunitatea şi de credinţa poporului român şi nu rămân între noi decât incultii" (*ibidem*, p. 228).

Ideea romanităţii este, de asemenea, foarte vie în tot acest răstimp. Astfel, într-o scrisoare către papa din 1756, Petru Pavel Aaron, vorbind în numele românilor din Transilvania, arată că aceştia sunt: „Popor nenumărat, rămăşiţă a lui Traian şi Adrian, de unde se numesc şi acum în limba lor Romini sau Romani" (*ibidemi* p. 229). Episcopul Maior este, pur şi simplu, obsedat de romanitatea poporului nostru, pe care îl numeşte *„Romano-Valachus"*. Învăţatul ardelean care va dezvolta la maximum ideea contrastului dintre strămoşii romani, glorioşi şi liberi, şi urmaşii lor, românii, robi şi ignoranţi, este, însă, Gherontie Cotore (c. 1720–1780; născut în Totoiu-Alba). În mintea sa există un ideal măreţ al epocii romane, caracterizat prin vitejie, cultură, forţă şi libertate. Roma şi imperiul roman reprezintă, în concepţia sa, un moment de apogeu al culturii şi civilizaţiei umane, pe care l-ar dori reeditat. În spiritul operei istorice a stolnicului Constantin Cantacuzino şi, pe urmele acestuia, ale mitropolitului Teodosie al Ţării Româneşti, Gherontie Cotore, într-o lucrare rămasă până azi în manuscris – *Articuluşurile de price* –, constată, în această privinţă: „O amar! Era oarecând şi niamul românesc niam vestit, şi lăudat, iar acum fără de veaste şi de toţi ocărât zace. Era oarecând viteaz, şi în război tare; iară acum fără de puteare şi mai fricos decât alte niamuri. Era oarecând înţelept, iară acum înconjurat de norul neştiinţei. Era de cinste, iară acum de toţi lăpădat. Poruncea oarecând şi Ardealului, iară acum nici ţării sale. Îi slujeau oarecând alte niamuri, iară acum dânsul ieste batjocura acelora. Nainte era plin de fapte bune; acum plin de fapte riale. Nainte era minune, de se vedea cineva în ţapă, însă acum toate furcile şi ţăpile numai dânşii le străjuiesc."[6] D. Popovici echivala poziţia cărturarului ardelean cu izvoarele gândirii sale, deşi, în contextul social al epocii, ea reprezintă un important pas înainte, tocmai pentru că vine în continuarea luptei începute de Inocenţiu Micu, la care „romanitatea" nu reprezintă doar un îndemn patriotic la „trezirea naţională", ci şi un argument puternic pentru lupta de emancipare naţională. Gherontie Co-

tore, în calitatea sa de profesor la școlile blăjene, va impulsiona spiritul național al epocii, pe care îl va continua, cu mijloace și posibilități superioare, colegul său mai tânăr, Samuil Micu, primul reprezentant de seamă al Școlii ardelene.

c. **„Neuniții" și lupta de emancipare națională.** S-ar putea crede că procesul de emancipare națională era legat exclusiv de procesul transformărilor social-politice din jurul „unirii" cu biserica Romei, îndeosebi în perioada lui Inocențiu Micu. Faptele se dovedesc mai complexe și necesită o depășire a criteriilor confesionale, atât de specifice unei părți a istoriografiei noastre burgheze. Cert este că activitatea lui Inocențiu Micu s-a resimțit puternic în toată ideologia epocii, indiferent de apartenența confesională a celor aflați în luptă.

Inocențiu Micu s-a adresat, de fapt, tuturor – intelectualilor și oamenilor din popor – pentru ridicarea la cultură și drepturi politice, folosindu-se în acest scop de noua confesiune religioasă. Bineînțeles, singură această împrejurare nu explică diversitatea și noutatea concepțiilor apărute în contextul epocii. Lupta ideologico-politică nu poate fi separată de interesele de clasă, de complexitatea taberelor care se confruntă.

Masele largi populare așteaptă o îmbunătățire reală a situației lor apăsătoare, rezultată din dubla exploatare – socială și națională. „Unirea" cu biserica Romei nu favorizase însă decât o parte infimă a populației românești, o minoritate chiar din sânul clerului. De aceea, împotrivirea față de „unire" dobândește un caracter de masă, la care contribuie, desigur, și intrigile claselor dominante. Se știe doar că „națiunile politice" aparțineau, în marea lor majoritate, confesiunilor reformate și că, în eforturile de a-și menține dominația, nu vedeau cu ochi buni trecerea populației românești la o confesiune apropiată de cea a habsburgilor. Timp de aproape două secole ele încearcă toate mijloacele pentru atragerea românior la noile confesiuni, în special la calvinism, devenit religia oficială a principilor ardeleni. Se cunosc și eșecurile înregistrate: la noua confesiune trecuse doar o foarte neînsemnată minoritate din rândul populației românești (e vorba de o parte a nobilimii autohtone neasimilate până atunci). Există, apoi, o tendință puternică de a nu rupe contactul viu cu celelalte țări române pe tărâm religios, susținută de clerul și boierimea din aceste locuri, împrejurare de

care țin seama și prelații luminați ai noii confesiuni, în primul rând Inocențiu Micu, din moment ce revendică mereu păstrarea neatinsă a ritului oriental și se împotrivesc din răsputeri „latinizării“ (respectiv „catolicizării“) bisericii „unite“.

Fapt este că, pentru masele populare românești, din moment ce „unirea“ nu aducea nici o ușurare a poverilor feudale, ci, dimpotrivă, implica noi contribuții pentru susținerea clerului greco-catolic, respingerea noii confesiuni se transformă într-o luptă antifeudală în veșminte religioase. Nu trebuie uitată, apoi, nici împrejurarea că masele românești ajunseseră, în această perioadă, la o conștiință națională difuză, potrivit căreia confesiunea ortodoxă reprezenta „legea românească“, oferindu-le un criteriu concret de diferențiere față de clasele și „națiunile“ dominante. De aceea, toate acțiunile de masă legate de această luptă se transformă inevitabil în manifestări deschis antifeudale, ceea ce le și asigură vitalitatea. Astfel, revolta condusă de călugărul Visarion Sarai, sprijinit de mitropolia din Banatul sârbesc, găsește un sprijin puternic la populația românească din Munții Apuseni. Ridicându-se împotriva „unitației“, anumiți preoți își îndreaptă privirile spre Petersburg, prilejuind, până la urmă, intervenția directă a țarinei Elisabeta în favoarea credincioșilor ortodocși. Cea mai amplă și virulentă mișcare de rezistență a „neuniților“ se desfășoară sub conducerea călugărului Sofronie din Cioara; ea a și devenit preludiul marii insurecții populare din 1784.

S-a remarcat, de asemenea, că partizanii ortodoxiei puneau, la început, un accent deosebit pe „dacism“ – în opoziție cu „latinismul“ „uniților“, deși subliniau cu maximă insistență participarea românilor la viața concretă a principatului. Dar, în confruntarea cu forțele feudale, ei își vor da seama că esențiale sunt nu divergențele religioase ale populației românești, ci pretextele claselor dominante pentru a-și menține dominația și asuprirea. Dealtfel, acțiunile politice ale episcopului Inocențiu Micu au un răsunet excepțional în rândurile întregii populații românești. Înfrângerea acestuia – exilul și ecoul lui negativ în cercurile oficiale – vor grăbi procesul de radicalizare ideologică a întregii populații românești din Transilvania. „Legea românească“, prin care era definită ortodoxia de partizanii împotrivirii la „unire“, devine un simbol al luptei antifeudale. Pe lângă păstrarea credinței strămoșești neschimbate, un loc tot

mai important îl ocupă conștiința libertății „românești" – în care poziția antifeudală este echivalentă cu lupta împotriva „unirii", așa cum va demonstra din plin răscoala țărănească din 1784, ale cărei premise porneau de la situția socială concretă.

Nu era nevoie acum de divergențe confesionale, stimulate de Viena, ci de o platformă comună în lupta pentru scuturarea jugului feudal și pentru demnitate națională. Au existat, desigur, intelectuali luminați și din rândurile populației ortodoxe care, într-o măsură sau alta, și-au dat seama de unitatea de interese naționale, dincolo de învrăjbirea confesională. Ne referim aici la personalități remarcabile în contextul epocii, cum au fost: Dimitrie Eustatievici, Ioan Piuariu-Molnar, Dimitrie Țichindeal și îndeosebi eminentul iluminist Paul Iorgovici. Firește, locul fiecăruia dintre ei s-a definit într-un proces complex și îndelungat, în condiții și cu mijloace diferite. Astfel, dacă meritul lui Eustatievici se leagă, în primul rând, de eforturile de dezvoltare ale învățământului în limba română, fără implicații nemijlocite mai importante din punct de vedere ideologic și politic, activitatea lui Ioan Piuariu-Molnar, strălucit medic oculist și popularizator al cunoștințelor științifice, ridică și unele dificultăți de apreciere, datorită împrejurărilor în care se afirmă, ca și propriilor contradicții. Aflat în cercul guvernatorului Brukenthal (inclusiv în loja masonică din Sibiu), celebrul fiu al nu mai puțin faimosului Popa Tunsu, I. Piuariu-Molnar îndeplinește și un rol negativ în acțiunea de „pacificare" a răsculaților, secondându-l pe episcopul sârb al românilor „neuniți". Intelectual modest, dar inimos, Dimitrie Ținchindeal își orientează contribuția pe un plan restrâns cultural-educativ, dar în sens iluminist. În schimb, Paul Iorgovici, personalitate autentică, adăpată la izvoarele „luminilor franceze", se dovedește a fi un reprezentant de prim ordin al Școlii ardelene.

Merită să notăm, de asemenea, faptul că, ținând seama de situația lor specială, exponenții „neuniți" ai Școlii ardelene sunt mai rezervați în problemele latinității, acordând o importanță sporită elementului daco-getic în formarea poporului român, ca dealtfel și contribuției slave la vocabularul limbii române, constituind deci un adevărat corectiv al exagerărilor latiniste.

d. **Școala ardeleană și biserica.** O problemă pusă adesea greșit, unilateral, iar uneori chiar cu o anumită rea-credință. Și,

fiindcă lucrurile nu sunt deloc simple, să menţionăm, de la bun început, câteva din coordonatele problemei. Faptul că principalul predecesor al Şcolii ardelene a fost episcopul unit Inocenţiu Micu; continuitatea şi doscontinuitatea raporturilor stabilite de el cu biserica în activitaea învăţaţilor Şcolii ardelene; politica iosefinistă şi biserica unită; situaţia învăţaţilor iluminişti români în cadrul acestei politici; episcopul Bob şi învăţaţii Şcolii ardelene; poziţia lui Bob în problema emancipării românilor uniţi din Transilvania; diferenţele şi contradicţiile dintre Bob şi corifeii Şcolii ardelene; exegeza confesionalistă şi valorificarea ştiinţifică a luptei naţionale, antifeudale, a cărturarilor români din Transilvania etc.

Să urmărim, deci, pe rând fiecare din aceste aspecte, nu înainte însă de a formula, foarte pe scurt, consideraţiile de ordin general referitoare la iluminism şi biserică. Despre ce este vorba? Pornind de la primatul absolut al raţiunii, iluminismul ca esenţă ideologică este incompatibil cu orice confesiune şi credinţă religioasă, care, din această perspectivă, nu constituie decât un rezultat al neştiinţei, obscurantismului şi înşelătoriei clericale. Pe această poziţie radicală, fermă, ateistă s-au situat, de pildă, materialiştii francezi d'Holbach, Hélvétius sau Diderot, iar dintre învăţaţii Şcolii ardelene de această poziţie s-a apropiat numai Budai-Deleanu, fără să putem însă vorbi la el de un ateism declarat, ci numai de un anticlericalism şi anticonfesionalism radical. Poziţii ateiste înregistrăm îndeosebi în ţări în care biserica reprezintă un partener de bază al puterii politice laice (în special în Anglia şi Franţa). Acolo unde biserica însăşi, mai bine zis unele confesiuni ale acesteia, se află în situaţia de tolerată sau cu avantaje inferioare celorlalte confesiuni, favorizate, întâlnim o atitudine critică şi progresistă chiar din partea clerului de rând al confesiunilor respective. Aşa s-a întâmplat cu preoţii români ortodocşi, în răscoalele sub haină religioasă (Sarai şi Sofronie) sau chiar în marea insurecţie ţărănească din 1784, după cum pe o poziţie de revendicări progresiste de înaltă exigenţă naţională s-a situat episcopul unit Inocenţiu Micu. Se înţelege că anumiţi clerici democraţi, fără să se dezică de concepţiile lor religioase despre lume (cum e cazul abaţilor Mably şi Morelly), au militat pentru idei social-politice progresiste, profund antifeudale. De aceea, trebuie să tratăm totdeauna această problemă foarte nuanţat, în funcţie de situaţiile şi intere-

sele concrete ale cărturarilor respectivi, dar mai ales a popoarelor din care fac parte.

Despre poziția lui Inocențiu Micu am discutat pe larg, subliniind aportul său progresist de nepreţuit. Asupra unei laturi din concepția sa trebuie să revenim și să stăruim în mod aparte. Este vorba de modul în care înțelege el încercarea de a face din unirea cu biserica Romei temeiul unor revendicări pentru românii din Transilvania. Pe această linie el are nevoie ca întreaga populație românească din Transilvania să fie unită, dar nu pentru a se separa de ortodoxie, ci pentru a beneficia de privilegiile înscrise ca preț al „unirii" cu biserica Romei. Ca deschizător al ideologiei naționale, Inocențiu Micu vrea să prevină, totodată, orice scindare, fie ea și de ordin confesional, a românilor din toate provinciile fostei Dacii. De aceea, el respinge încercările de latinizare a bisericii „unite" (adică de apropiere a ei de catolicism), după cum cere înlăturarea iezuitului de pe lângă episcopul unit, ca supraveghetor al devotamentului acestuia față de Roma, privind pe primul plan unitatea de rit a tuturor românilor (serviciul religios în același rit, în aceeași limbă și folosirea unei literaturi religioase comune). Este o politică pe care a susținut-o și după plecarea în exil și pe care au încercat s-o anihileze, pe toate căile, Curtea de la Viena și forurile feudale locale. Samuil Micu, Gheorghe Șincai și Petru Maior au continuat, potrivit condițiilor în care și-au desfășurat activitatea, această poziție inițiată de Inocențiu Micu. Așa cum au demonstrat în lucrările lor istorice, ruptura religioasă dintre o parte și restul românilor a însemnat, de fiecare dată, și o disimilare și deznaționalizare a grupului etnic respectiv. Astfel, nobilimea română trecută la catolicism s-a maghiarizat cu totul, devenind una din forțele feudale cele mai înverșunate împotriva luptei de emancipare a țăranilor români. Într-un mod similar s-au petrecut lucrurile cu nobilimea mijlocie și mică trecută la calvinism. Inocențiu Micu și învățații Școlii ardelene, e vorba în special de Samuil Micu, Gheorghe Șincai și Petru Maior, au militat cu toată hotărârea împotriva adâncirii rupturii dintre uniți și ortodocși, tocmai pentru evitarea repetării unor fenomene similare. Precizăm acest fapt, fiindcă el este foarte important pentru înțelegerea esenței raporturilor dintre corifeii Școlii ardelene și conducerea bisericii „unite" din timpul lor. O serie de publiciști greco-catolici au încercat să prezinte conflictul

dintre episcopul Bob și învățații Școlii ardelene ca o problemă de relații personale, izvorâte din temperamentele și interesele deosebite ale acestora din urmă față de prelatul „unit“ de la Blaj. Într-o lumină oarecum diferită, dar vizând același scop, se situează și strădaniile bătrânului cercetător blăjean N. Albu, menționate pe parcurs, de a reabilita pe episcopul Bob, inclusiv ca un sprijinitor al lui Samuil Micu, dar mai ales prezentându-l ca abil diplomat, datorită căruia s-ar fi infiltrat elementele meșteșugărești și comerciale din rândurile românilor în orașe, unde li se interzisese până atunci fixarea unui domiciliu stabil.

Să recapitulăm faptele și să delimităm pozițiile. Fără îndoială, nici unul din corifeii Școlii ardelene n-a avut simpatie personală pentru episcopul Bob. Și era foarte firesc acest lucru. În 1782, când este numit Bob ca episcop al românilor uniți la Blaj, deși obținuse cel mai mic număr de voturi, învățații Școlii ardelene se pronunțaseră împotriva sa, preferându-l pe Ignatie Darabant, în care vedeau un om potrivit pentru a transforma Blajul într-un centru de iradiere a culturii naționale, pentru emanciparea tuturor românilor.

S-a spus că Viena l-a preferat pe Bob fiindcă nu era călugăr și numirea sa era în consens cu politica ecleziastică inițiată de Iosif al II-lea împotriva influenței ordinelor călugărești. Foarte probabil că a fost așa. Dar, venind în întâmpinarea aceleiași tendințe, în anul următor se pregătesc să părăsească ordinul călugăresc Samuil Micu, Gheorghe Șincai și Petru Maior, deși nu li se îngăduie, în 1784, să-și realizeze această dorință decât ultimilor doi. Cât privește orientarea favorabilă politicii ecleziastice a lui Iosif al II-lea, observăm, apoi, că Petru Maior scrie *Procanonul,* influențat și de febronianism, dar și de reprezentanții dreptului canonic iosefinist (de genul lui von Riegger), iar Samuil Micu își îndreaptă privirile spre gallicanism, traducând din Claude Fleury. În problema politicii ecleziastice iosefiniste nu existau, deci, motive de conflicte între ei și episcopul Bob numit de monarhul „luminat“ din Viena. Deosebirile privesc alte aspecte ale realității transilvănene și ele trebuie privite ca atare.

Spre deosebire de Inocențiu Micu, Bob se străduia să „latinizeze“ pe nesimțite biserica unită, apropiind-o tot mai mult de romano-catolicism. Și, în acest domeniu, conflictul a devenit grav, indiscutabil, fiindcă implica neapărat și reversul

național. Pentru Bob, „latinizarea“ bisericii unite era un mijloc de prevenire a elementelor românești pe cale de îmburghezire. Talentat în gospodărirea și sporirea avuțiilor episcopiei și a capitalului cămătăresc, Bob devine un creditor al nobililor maghiari, inclusiv al viitorului gubernator Bánffy. Începând cu propriile rude, continuând cu prieteni și cunoscuți, Bob reușește să-și infiltreze oamenii în orașele transilvănene, închise până atunci elementelor românești. Din acest fapt se și încearcă a se face un merit deosebit al episcopului Bob, ca deschizător de drum pentru o burghezie și un proletariat românesc în orașele transilvănene, adică de trecere a acestora din *extra, intra muros*. E suficient să reamintim că și în Cluj-Napoca Bob întemeiază prima biserică înăuntrul orașului (la început ca depozit de cereale, pentru a-i ridica, apoi, turlă și a-i adăuga, în apropiere, și o școală confesională). Se pătrundea în oraș și acesta era, fără îndoială, un pas înainte. Dar care era prețul pe care-l plăteau românii, dacă renunțau la exigențele naționale formulate de Inocențiu Micu și de continuatorii săi, Samuil Micu, Gheorghe Șincai și Petru Maior? Disimilarea și deznaționalizarea, cum s-a petrecut în numeroase cazuri cu elementele meșteșugărești și comerciale pătrunse atunci în orașe. Intelectual mediocru, lipsit de viziunea și simțul patriotic adevărat, Bob se ploconea în fața unei concepții înguste, chiaburești, de parvenire, respingând marile revendicări și acțiuni naționale, ca *Supplexul*, de care se desolidarizează într-un mod jalnic, ca și de lupta națională a corifeilor Școlii ardelene, pe care îi prigonește fără milă. E curios că Budai-Deleanu, care n-a avut decât un contact sporadic cu episcopul unit, îi numește, cum am văzut, pe el și pe oamenii săi, „etnochtoni“, adică ucigători de neam. Și, din perspectiva sa progresistă, avea dreptate.

Nici o cercetare științifică asupra Școlii ardelene, asupra sfârșitului secolului al XVIII-lea și începutul celui următor în Transilvania, nu poate face abstracție de aceste fapte esențiale. Învățații Școlii ardelene au militat cu toată ardoarea împotriva transformării bisericii unite într-un mijloc de scindare a poporului român în două comunități naționale, cum s-a petrecut, desigur în alte condiții, cu sârbii și croații.

Dincolo de aceste fapte, nu putem face abstracție nici de limitele și particularitățile pe care le-a imprimat activității lor

culturale situația de clerici. Astfel, datorită menținerii sale ca ieromonah al mănăstirii Sfintei Troițe din Blaj, Samuil Micu a scris nenumărate cărți religioase, inclusiv de teologie dogmatică, potrivnice ideilor avansate. Este adevărat că el a încercat și, parțial, a izbutit să se folosească de cărțile religioase și în scopuri iluministe. Astfel, *Carte de rogacioni*, prin faptul că era editată cu litere latine și cu o justificare a introducerii acestui alfabet, reprezintă prima manifestare a laturii latiniste a ideologiei sale naționale. *Biblia*, în traducerea sa, are și un rol pozitiv în dezvoltarea limbii literare, cum au și alte scrieri religioase ale sale. În prefețele scrierilor religioase, după cum s-a remarcat, Samuil Micu și-a formulat mereu încrederea în luminarea maselor și combaterea neștiinței și superstițiilor. Gheorghe Șincai a publicat și el *Catehismul cel mare* (1783), în al cărui *Cuvânt înainte* formulează și cerințe ale instruirii și educării iluministe, dincolo de caracterul obscurantist al cărții religioase ca atare. Petru Maior, preot și protopop, pe lângă *Procanon* (tipărit postum), a publicat un volum de *Propovedanii la îngropăciunea oamenilor morți*, Buda, 1809; altul de *Didahii adecă învățături pentru creșterea fiilor la îngropăciunea pruncilor morți*, Buda, 1809 și un al treilea de *Prediche sau învățături la toate duminecile și sărbătorile anului*, Buda, 1810–1811. Ca și Micu, Maior adoptă și în aceste scrieri religioase un iluminism moderat, de exhortație spre învățătură și moralitate, împotriva neștiinței, superstiției și viciilor dăunătoare.

Samuil Micu acordă, apoi, în scrierile sale istorice, atât în *Scurtă cunoștință a istorii românilor*, cât-și în *Istoria, lucrurile și întâmplările românilor*, părți speciale consacrate istoriei bisericii române ortodoxe și unite, după cum traduce și o istorie ecleziastică. Petru Maior scrie și publică o *Istorie a bisericei românilor atât a cestor din coace, precum și a celor din colo de Dunăre*, Buda, 1813. La amândoi, deși greco-catolici, este absent spiritul îngust al prozelitismului confesional și interesul principal se îndreaptă spre cunoașterea istoriei bisericii ca parte integrantă a istoriei poporului român. Firește, mai puțin în aceste lucrări și mai mult în scrierile religioase propriu-zise, ei vin, de fapt, și în contradicție cu aspirațiile lor iluministe, care sunt limitate de subordonarea față de o instituție feudală prin însăși esența ei. Numai Budai-Deleanu depășește complet

această legătură cu biserica, ridicându-se la o concepție consecvent laică, raționalistă.

Dincolo de concesiile făcute concepțiilor religioase, meritul lor este, în acest domeniu, de a fi încercat să depășească orizontul îngust confesional. Micu și Maior au luptat, după cum se știe, pentru refacerea unității religioase a românilor din Transilvania, fapt care a adâncit conflictul lor cu episcopul Bob. Spre sfârșitul vieții, la început primul și, după moartea acestuia, cel de-al doilea, s-au rupt de legătura nemijlocită cu cercurile clerice, consacrându-și toată energia misiunii iluministe de tipărire și răspândire a cărților. La Buda fiind, au simțit și mai puternic legătura cu propriul popor, cum a simțit-o Budai-Deleanu mereu în autoexilul său de la Lwow. Acest fapt este evident în simpatia lor față de masele asuprite, dar și în interesul pentru cunoașterea manifestărilor spirituale ale acestora, fără să ajungă însă, după cum vom vedea, la valorificarea programatică a tezaurului spiritual popular.

NOTE BIBLIOGRAFICE

1 Vezi Francisc Pall *„Formația școlară a lui Inocenție Micu-Klein"*. În „Apulum", XIX, Ideologii Școlii ardelene de primul act (1981) p. 229; apud. D. Prodan *Supplex Libellus Valachorum* – Din istoria națiunii române –, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984, p. 151.

2 cf. D. Prodan *„Supplex Libellus Valachorum"*, ed. cit., p. 137, iar pentru restul subcapitolului consacrat lui Inocențiu Micu am avut în vedere capitolul respectiv din cartea lui D. Prodan, de la p. 137 la p. 199.

3 cf. I. Zoltán Tóth, *Quelques problèmes de l'état multinational hongrois au X-e Congrès international des sciences historiques, 4–11 septembre*, Roma, 1955, pp. 123–149; precum și *Magyarok és románok*, de același autor, Budapest, 1966, p. 63.

4 Citatul dat în traducere este după textul original al revendicărilor în limba latină, la Biblioteca Academiei R.S.R., Cluj-Napoca. Ms. lat. 265, pp. 347, 355, 359, 362 și 370.

5 Idem, *ibidem*, p. 141; D. Prodan citează formularea aceleiași revendicări după Hurmuzaki, VI, p. 573; *Wieder die Natur ist es, portare onus publicum cum caeteris Nationibus, et non sentire commodum cum ipsis"*, sau, după Hurmuzaki-Iorga, XV/2, p. 1959: *„Aequitatis autem est, qui suportat onera, ille habeat praemia"*.

6 Apud D. Popovici, *Studii literare*, I, *Literatura română în epoca „luminilor"*; Editura Dacia, Cluj, 1972, p. 196.

IV. ŞCOALA ARDELEANĂ, MIŞCARE CULTURALĂ NAŢIONALĂ ILUMINISTĂ

a. **Denumire, cronoligie, componenţă.** Simplificând şi denaturând imaginea dezvoltării culturale la românii din Transilvania, manuale şcolare mai vechi desemnau sub denumirea Şcolii ardelene mai mult de un secol de evoluţie ideologică, începând cu mijlocul veacului al XVIII-lea şi terminând cu ultimele decenii ale celui următor. Astfel, fenomene culturale şi ideologico-politice distincte, cum au fost începuturile luptei de emancipare naţională sub egida unirii cu biserica Romei, mişcarea de idei naţională iluministă din ultimele trei decenii ale seciolului al XVIII-lea şi primele trei din veacul al XIX-lea, ideologia revoluţiei din 1848 şi curentul filologic al latiniştilor epigoni erau aduse la acelaşi numitor pe baza latinismului extremist.

Exegeza ştiinţifică a înlăturat asemena confuzii şi erori. Denumirea de şcoală latinistă, mai exact de curent latinist, s-a rezervat exclusiv pentru latiniştii extremişti din a doua jumătate a veacului al XIX-lea. În schimb, pentru mişcarea de idei naţională iluministă de la sfârşitul veacului al XVIII-lea şi începutul celui următor s-a consacrat termenul de Şcoala ardeleană.

Accepţiunea denumirii de şcoală este foarte largă, semnificând deopotrivă curent de idei caracteristic unei anumite epoci istorice, grupare de cărturari cu vederi şi preocupări comune sau înrudite, elaborarea şi urmărirea unui program concret de emancipare naţională, cultural şi ideologic-politic, un crez şi o conduită de dascăli ai naţiunii aflate în plin proces de constituire şi cristalizare.

Din însăşi definirea Şcolii ardelene ca fenomen cultural-ideologic distinct s-a precizat şi cadrul său istoric. Amatorii de periodizări rigide vor însă nişte date precise pentru

determinarea cronologică a mișcării legate de viața și activitatea principalilor ei reprezentanți. Pe această linie, unii au propus ca dată de început al Școlii ardelene apariția primei scrieri a lui Samuil Micu, *Carte de rogacioni* (Viena, 1779)[1], care constituie totodată cea dintâi tipăritură în limba română cu alfabet latin, introdus pe baza unor principii originale, formulate în primele pagini ale volumului. S-a replicat, pe bună dreptate, că scrierea din 1779 este ulterioară altor lucrări ale învățatului respectiv, legate și ele de concepția sa istorică și filologică despre latinitatea limbii și poporului român. Șincai însuși aduce precizări, în această privință, în prefața la scrierea lor comună *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae* (Viena, 1780), în care erau reluate și dezvoltate principiile formulate în *Cartea de rogacioni.* Cu acest prilej prietenul și colaboratorul lui Samuil Micu arată că argumentele pentru susținerea principiilor „le-a cules, acum câțiva ani, foarte eruditul Samuil Micu în lucrarea sa manuscrisă despre *Originile românilor din Dacia* (daco-romanilor), mai multe le-am prezentat eu în *Extrasele mele,* de-a lungul celor cinci ani, cât am zăbovit la Roma...“[2]. S-a dovedit, apoi, că, până în 1778, Samuil Micu terminase două importante lucrări istorice: *Brevis historica notitia originis et progressu nationis daco-romanae seu ut quidem barbaro vocabulo appellant Valachorum, ab initio neque ad seculum XVIII* și *De ortu, progressu conversione Valachorum Episcopis item Arhiepiscopis et Metropolitis eorum.*[3].

Integrându-l și pe Inocențiu Micu în Școala ardeleană, ca unul ce a elaborat nucleul crezului ei politic, cum au procedat unii cercetători[4], începutul Școlii ardelene ar trebui să-l legăm de mijlocul deceniului al V-lea din secolul al XVIII-lea. Dar, în consens cu majoritatea cercetătorilor actuali, socotim că Școala ardeleană propriu-zisă s-a definit ca atare începând cu deceniul al VIII-lea din secolul „luminilor“, fără să ne oprim, totuși, la o anumită dată fixă. Cât despre limita cealaltă, s-a propus anul 1821[5], anul morții lui Petru Maior, având în vedere că acesta a fost singurul reprezentant al Școlii ardelene de la care s-au păstrat „tipărite“ operele principale.

Data ni se pare acceptabilă într-un fel și din alte considerente. Mai întâi, în 1820 s-a stins din viață și I. Budai-Deleanu, cel mai înaintat exponent al iluminismului românesc, iar în 1821 a avut loc, dincolo de Carpați, mișcarea revoluționară a lui

Tudor Vladimirescu, care, oricum, pe tărâm social-politic, depăşeşte iluminismul.

Se pot invoca argumente şi împotriva acestei date, inclusiv în spiritul criteriului fundamental al unei periodizări ştiinţifice, potrivit căruia nu anul morţii gânditorilor care ilustrează o mişcare de idei este decisiv, ci ultimele lucrări reprezentative ale acestora. Astfel, ţinând seama de acest criteriu, *Lexiconul româno-latino-ungaro-german* (Buda, 1825), iniţiat de Samuil Micu, continuta de Vasile Coloşi, Ioan Corneli şi Petru Maior, terminat şi tipărit de Ioan şi Alexandru Teodorovici (ultimul semnează Theodori), ar putea fi mult mai convingător pentru stabilirea datei limită, deşi, considerându-i şi pe Damaschin T. Bojâncă (1802–1869) şi pe Constantin Diaconovici-Loga (1770–1850)[6] reprezentativi pentru iluminismul românesc din Transilvania, ar trebui să împingem această limită până spre mijlocul secolului al XIX-lea. Concret, lucrurile nu sunt însă atât de complicate, fiindcă în deceniul al III-lea s-au încheiat, de fapt, şi ultimele scrieri cu adevărat specifice Şcolii ardelene, chiar dacă includem în ea şi unele lucrări mai puţin cunoscute şi studiate, cum este *Scurtă cunoştinţă a lucrurilor Dachiei şi mai ales a Ardealului...* de Ioan Monorai.[7]

Stăruind asupra denumirii şi periodizării, vrând-nevrând, am devansat câteva aspecte ale componenţei Şcolii ardelene, deşi, în unele cazuri, nu ne-am referit în mod expres la anumite nume de cărturari. Astfel, disociind Şcoala ardeleană de începuturile luptei de emancipare naţională de la mijlocul secolului al XVIII-lea, implicit am exclus din ea pe Inocenţiu Micu, Gherontie Cotore şi Grigore Maior, pe care unii cercetători îi socotesc întemeietorii ei, îndeosebi pe cel dintâi[8]. De fapt, este foarte greu să-l separăm pe Inocenţiu Micu de Şcoala ardeleană, din moment ce o bună parte din tezele principale ale acestei mişcări au fost elaborate de el. Nu insistăm, deocamdată, asupra faptului, mulţumindu-ne să-i considerăm pe Inocenţiu Micu, pe prietenii şi continuatorii săi, Gherontie Cotore şi Grigore Maior, ca *precursori* nemijlociţi ai Şcolii ardelene.

Cât despre reprezentanţii propriu-zişi ai Şcolii ardelene, consens unanim există doar în privinţa personalităţilor de prim ordin. Ne gândim la Samuil Micu şi Gheorghe Şincai, Petru Maior şi Ioan Budai-Deleanu. Totuşi, mişcarea iluministă românească din Transilvania a cuprins şi alţi cărturari ai epocii,

dintre care unii au contribuit substanțial la definirea ideologiei sale și nu pot fi omiși nici chiar dintr-o prezentare mai succintă a acesteia. Ne referim în primul rând la Ioan Piuariu-Molnar, Paul Iorgovici și Ioan Monorai.

Istoricii literari extind foarte mult sfera cărturarilor aparținând Școlii ardelene, încadrând în ea o serie de autori de gramatici și dicționare, de traducători și popularizatori ai unor scrieri literare, de versificatori și „luminători“ mărunți. De pildă, Al. Piru, pe lângă Samuil Micu, Gheorghe Șincai, Petru Maior și Ioan Budai-Deleanu, include în componența Școlii ardelene și pe Vasile Aaron și Ioan Barac, precum și un grup aparte, denumit „alți luminători afiliați Școlii ardelene“: Ioan Piuariu-Molnar, Ștefan Crișan-Körösi, Vasile Coloși, Ioan Corneli, Ioan și Alexandru Teodorovici, Gheorghe Roja, Mihai Boiagi, Ioan Alexi, Radu Tempea, Paul Iorgovici, Constantin Diaconovici-Loga, Dimitrie Țichindeal, Damaschin Bojâncă, Moise Fulea, Vasile Gergely și Vasile Papp.[9] În notele biobibliografice[10] ale cărții sale consacrate Școlii ardelene, Aurel Nicolescu prezintă pe următorii cărturari: Damaschin T. Bojâncă, Ioan Budai-Deleanu, Ștefan Crișan (Körösi), Constantin Diaconovici-Loga, Paul Iorgovici, Petru Maior, Dimitrie Eustatievici, Ioan Molnar-Piuariu, Ioan Monorai, Vasile Papp, Antoniu Praeditis Nasody, Gheorghe Șincai, Radu Tempea și Dimitrie Țichindeal. Crestomația *Școala ardeleană,* alcătuită de Florea Fugariu, însumează 87 de titluri, cuprinzând texte dintr-un mare număr de autori. Printre aceștia se află inclusiv episcopii Ioan Bob și Samuil Vulcan, ba chiar și împăratul austriac Iosif al II-lea. Natural, miezul crestomației îl formează scrieri aparținând principalilor învățați ai Școalii ardelene: Samuil Micu, Gheorghe Șincai, Petru Maior și Ioan Budai-Deleanu. În tabelul cronologic al crestomației, deși nu figurează toți autorii textelor publicate, în afară de cei patru învățați amintiți înainte, mai sunt luați în considerare: Constantin Diaconovici-Loga, Paul Iorgovici, Gheorghe Lazăr, Ioan Molnar-Piuariu, Radu Tempea, Vasile Aaron, Ioan Barac și Dimitrie Ținchindeal.[11]

Sunt nume multe – unele mai puțin cunoscute – care, privite în totalitatea lor, subliniază amploarea și diversitatea Școlii ardelene ca mișcare culturală. Dar, într-o lucrare de sinteză consacrată ideologiei Școlii ardelene, nu e cazul să fie urmărite

toate, accentul căzând pe personalitățile marcante, pe scrierile cu advărat reprezentative. E suficient, probabil, ca „luminătorii" mărunți să fie doar menționați în legătură cu anumite probleme care definesc Școala ardeleană în complexitatea ei ca mișcare culturală.

De fapt, ca și alte fenomene cultural-ideologice, Școala ardeleană nu a fost omogenă, nu a apărut și nici nu s-a constituit dintr-o dată ca mișcare de idei, ci reflectă o întreagă perioadă istorică: procesul de formare și dezvoltare a națiunii române, în condițiile deosebite ale Transilvaniei de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul veacului următor. Școala ardeleană a îndeplinit un rol progresist prin conținutul și natura problemelor dezbătute: lupta pentru drepturi politice și culturale naționale, pentru închegarea și dezvoltarea conștiinței naționale, critica instituțiilor și păturilor feudale dominante, condamnarea privilegiilor și a sistemului feudal de asuprire socială și națională, eforturi pentru răspândirea științei de carte în masele largi, de popularizare a cunoștințelor științifice și de combatere a superstițiilor, de întemeiere a unei culturi progresiste în limba proprie, elaborând lucrări istorice și lingvistice, tălmăcind și adaptând cărți de științele naturii și de filosofie, creând valoroase opere beletristice originale. Reprezentând în esență una din formele istorice concrete ale ideologiei progresiste a națiunii române surprinse în dezvoltare, în ascensiune, Școala ardeleană are un caracter național iluminist, prin conținutul revendicărilor sale, prin modul de a pune și rezolva problemele îmbrățișate, ca și prin sursele teoretice din care se inspiră. Caracterul antifeudal, iluminist și național, se accentuează pe măsură ce se dezvoltă relațiile de producție capitaliste și se adâncește criza orânduirii feudale, culminând cu influența răscoalei țărănești și ecourile revoluției din Franța. Pentru înțelegerea specificului Școlii ardelene ca mișcare culturală națională iluministă trebuie luate în considerație transformările pe tărâm național: atât evoluția statutului social-politic al populației românești din Transilvania, cât și formele multiple ale relațiilor dintre românii ardeleni și cei din Moldova și Țara Românească, complexitatea dezvoltării poporului român de pe întreg cuprinsul vechii Dacii de-a lungul istoriei sale și îndeosebi în această perioadă, în condițiile existenței mai multor formațiuni statale naționale, aflate sub dominația unor puteri străine diferite,

condiții care se repercutează și asupra procesului de constituire a națiunii române. În funcție de toate acestea trebuie înțelese geneza și evoluția Școlii ardelene ca mișcare de idei, raporturile ei cu umanismul din Transilvania și din celelalte țări române, cu premergătorii ei nemijlociți – îndeosebi cu Inocențiu Micu, cu mișcarea corespunzătoare contemporană din Ungaria și Austria, cu diversele forme europene de iluminism (iosefinism, *Aufklärung* și „filosofia luminilor"), precum și cu ideologia feudală dominantă. Școala ardeleană trebuie examinată în mișcarea sa reală și complexă, de la precursori și până la expresia ei cea mai înaintată din capodopera lui I. Budai-Deleanu, *Țiganiada*. Caracterul național iluminist, dominant în definirea Școlii ardelene ca mișcare de idei originală și progresistă, s-a constituit de-a lungul unei întregi perioade istorice. De aceea, el nu are aceleași particularități la toți exponenții săi, nici măcar în toate scrierile aceluiași cărturar, ci variază în funcție de personalitatea autorului și de etapele transformărilor pe care le suferă aceasta în însuși evoluția socială. Orice încercare de a prezenta Școala ardeleană printr-o schemă rigidă, cu trăsături fixe, comune pentru toți reprezentanții ei, sau cel puțin pentru fiecare cărturar în parte, ni se pare profund eronată, neștiințifică.

E nevoie de mai multă rigoare metodologică în complicata, dificila și gingașa muncă de exegeză științifică a moștenirii culturale progresiste. Elasticitatea noțiunilor nu implică inconsistența lor, trecerea necondiționată în opusul lor sau îmbinarea metafizică a contrariilor; orice schimbare a conținutului lor își are o determinare reală, care se și reflectă în procesul cunoașterii.

În cele șase decenii de existență a Școlii ardelene, ideologia ei a evoluat, după cum au evoluat și reprezentanții săi. Pentru a pune în lumină acest fapt este necesară o examinare atentă, diferențiată, la obiect, a fenomenelor înseși.

b. Etapele Școlii ardelene. Primele breșe în ideologia feudală le realizează, de fapt, Inocențiu Micu, atât din interiorul, cât și din afara ei. Dacă îl socotim doar precursor principal și nemijlocit al Școlii ardelene, ne gândim nu atât la conținutul social-politic al acțiunilor sale naționale sau la elementele originale de iluminism timpuriu din demersurile sale

ideologico-teoretice, cât la temeiurile instituționale de la care pornește și în numele cărora duce lupta. Inocențiu Micu, dealtfel ca și prietenii și colaboratorii săi apropiați, revendică încă drepturi și libertăți pentru românii din Transilvania invocând avantajele promise de hasburgi în schimbul unirii cu biserica Romei și folosindu-se de calitatea lui de episcop al românilor uniți. Este adevărat, revendicările formulate de el depășesc cercurile confesionale, având în vedere întreaga populație românească din Transilvania, după cum argumentele sale cele mai puternice nu se referă la biserică, care constituie pretextul lor, tocmai pentru că habsburgii sunt interesați de viitorul ei. Cărturarii Școlii ardelene nu mai invocă apartenența la confesiunea inițiată de Viena, revendicările se fac direct în numele populației românești, luată în totalitatea ei. Desigur, există și alte deosebiri importante între ideologia națională inițiată de Inocențiu Micu și cea a cărturarilor iluminști din Școala ardeleană, asupra cărora vom avea prilejul să insistăm mai târziu. Deocamdată reținem faptul că lupta pentru revendicări politice naționale dusă de Inocențiu Micu reprezintă, în fond, o etapă de pregătire nemijlocită a Școlii ardelene, în primul rând ca ideologie a emancipării naționale, dar și ca orientare iluministă incipientă, încă insuficient elaborată, dar originală și profund democratică, superioară, în această privință, anumitor concepții social-politice ale unor cărturari iluminiști din Occident.

Trebuie remarcat, de asemenea, că, după cum Inocențiu Micu și Gherontie Cotore se inspiră din Dimitrie Cantemir[12] în problemele romanității limbii și poporului român, ale vechimii și continuității românilor pe pământul fostei Dacii, tot așa lupta și ideile formulate de ei vor contribui la formarea conștiinței naționale în toate țările române, la pregătirea întregului iluminism românesc. Se știe doar că iluminismul românesc nu se restrânge la Școala ardeleană, deși aceasta constituie, poate, expresia lui cea mai complexă și caracteristică, dat fiind că pentru nici o altă mișcare românească de acest fel nu este mai definitoriu caracterul național iluminist ca pentru ea. Aceasta nu înseamnă, *ipso facto*, că trebuie să excludem din complexitatea concretă a Școlii ardelene elementele de altă factură – mai vechi sau contemporane –, integrate în structura ei în anumite momente ale evoluției și la anumiți exponenți ai săi.

Valorificând tradițiile luptei naționale și iluminismul timpuriu al lui Inocențiu Micu, învățații Școlii ardelene se inspiră, de pildă, și direct din Dimitrie Cantemir, atât în problemele romanității, cât și în cele ale orientării social-politice a acestuia, cu evidente nuanțe preiluministe.[13]. Dealtfel, chiar sursele iluministe europene – iosefinism, *Aufklärung*, „filosofia luminilor" – sunt valorificate într-un proces complex, care nu exclude influența mișcării revoluționare interne și internaționale, dar nici intensificarea reacțiunii de după moartea lui Iosif al II-lea. Dominanta unei trăsături nu presupune o apreciere rigidă a diferitelor expresii ale ideologiei epocii. Constatarea ni se pare valabilă și pentru mișcările de idei ulterioare Școlii ardelene. Astfel, referindu-ne la romanticii progresiști-democrați și la democrații revoluționari, promotori ai ideologiei majore a burgheziei în ascensiune, trebuie să ținem seama și de aspectele iluministe din concepțiile lor social-politice, variabile ca pondere chiar în operele aceluiași autor. În cazul latiniștilor extremiști, trebuie să nu uităm că, deși preiau în bloc programul lingvistic al Școlii ardelene, ei îl denaturează pe temeiuri și în scopuri diferite de natura și finalitatea acestuia, procedăm, de fapt, absolut legic, din moment ce admitem conexiunea reală dintre diferitele etape ale dezvoltării culturii, care se realizează ca unitate între continuitate și discontinuitate. Preluarea, asimilarea și transformarea ideilor vechi și noi, elaborarea propriilor concepții, originale, țin de esența și de specificul dezvoltării ideologiei, în care, deși determinantă este, în ultimă instanță, existența socială obiectivă a cărturarilor respectivi, poziția, atitudinea și interesele claselor sociale pe care le reprezintă, nu se poate face abstracție de moștenirea ideologică pe care o acceptă sau resping, de climatul spiritual în care se formează ei înșiși, dar mai ales de personalitatea lor concretă. Transpunerea mecanică de idei formează corpuri străine în diferite culturi; ele nu prind rădăcini și dispar fără urme. Nu se înrădăcinează decât ceea ce găsește sol și climat prielnic, iar roadele obținute vor purta inevitabil insemnele procesului de aclimatizare. În această lumină trebuie, cred, înțelese și raporturile Școlii ardelene cu *precursorii* ei din Transilvania și din celelalte țări române, dar și cu diferitele structuri ale iluminismului european – iosefinism, *Aufklärung* și „filosofia luminilor". E vorba de un proces complex de închegare, cristalizare și diferențiere, diacronic și

sincronic, cu o determinare istorică specifică, obiectivă și subiectivă.

După faza de pregătire menționată, se adaugă, deci, etapele propriei constituiri și afirmări, cu diversificările inerente dezvoltării concrete a oamenilor, aptitudinilor, ideilor și ineteresel or aflate în contextul istorc respectiv.

De-a lungul celor șase decenii de existență a Școlii ardelene putem observa două etape principale în dezvoltarea ei: prima, de elaborare și afirmare a ideologiei naționale, care culminează cu redactarea și susținerea memoriilor din 1790 și 1792, înaintate Curții din Viena (consacrate sub numele de *Supplex Libellus Valachorum)* în numele „națiunii române" și cealaltă, pronunțat iluministă, din perioada „restituțiilor" și a „Sfintei Alianțe", având ca moment de vârf *Țiganiada.*

Caracteristicile primei etape constau, între altele, în formularea crezului latinist extremist, pe plan filologic și istoric, cu scopul obținerii de drepturi și libertăți naționale pe calea reformelor de „sus", în folosul emancipării culturale și naționale; apoi, în creditul acordat de majoritatea cărturarilor români politicii reformiste a absolutismului „luminat" – inclusiv încercarea de a-l determina pe Leopold al II-lea, prin acțiunea suplicantă de mare amploare din anii 1790–1791, să revină la politica iosefinistă. Este o perioadă în care dezvoltarea învățământului românesc și eforturile de a i se asigura un conținut nou obțin cele mai însemnate rezultate din istoria zbuciumată a românilor din Transilvania, înainte de realizarea statului național unitar.

A doua etapă debutează, după eșecul memoriilor înaintate Curții din Viena, cu vestitele „replici" împotriva acțiunii de defăimare a românilor, întreprinsă de reprezentanții ideologici ai stărilor feudale privilegiate. Este o perioadă grea și întunecată; politica „restituțiilor", inaugurată de însuși Iosif al II-lea (în pragul morții), se înăsprește mereu, transformându-se în reacțiune fățișă pe toate planurile (mai ales după ce ajunge cancelar Metternich, animatorul „Sfintei Alianțe"). Sub aceste auspicii sumbre, cărturarii iluminiști români se apropie tot mai mult de propriul popor, pe care încearcă să-l ridice prin știința de carte, răspândirea cunoștințelor științifice și combaterea superstițiilor, crearea unei literaturi istorice și beletristice în limba națională, traducerea unor lucrări filosofice iluministe,

dar mai ales prin accentul pe care îl pun în tot ceea ce scriu pe trezirea și dezvoltarea conștiinței naționale. Momentul de vârf al acestei etape îl constituie, fără îndoială, elaborarea de către I. Budai-Deleanu a celor două variante ale *Țiganiadei.*

De-a lungul ambelor etape, activitatea cărturarilor români iluminiști nu se caracterizează numai prin preocupări și obiective cultural-politice comune, ci și prin deosebiri în privința surselor ideologice din care se inspiră, a modului în care văd rezolvarea problemelor vitale ale societății, a felului în care critică relațiile sociale și instituțiile feudale existente, a poziției și atitudinii lor față de marile evenimente revoluționare din vremea lor. Tocmai aceste deosebiri ne determină să distingem două direcții ale Școlii ardelene: una moderată, reformistă, în care se încadrează cei mai mulți dintre exponenții ei, și alta radicală, cu anumite culminații ce prevestesc ideologia revoluționarilor democrați de mai târziu, mai ales ca gândire social-politică.

Prima direcție stă sub influența iosefinismului și *Aufklärung*-ului, reflectând înapoierea economică și social-politică a burgheziei românești în formarea, incapacitatea ei de a duce o luptă deschisă cu forțele adverse, de a se orienta în complexitatea asupririi sociale și naționale la care era supus propriul popor. Această orientare reformistă, care speră în dreptatea împăratului „luminat“, are ca principali exponenți pe Samuil Micu, Ioan Piuariu-Molnar, Petru Maior și, parțial (îndeosebi în prima etapă), pe Gheorghe Șincai.

Cea de a doua direcție se orientează mai deschis spre „filosofia luminilor“, iar prin reprezentantul ei cel mai însemnat – Ion Budai-Deleanu – este pătrunsă de ecoul pozitiv al răscoalei lui Horea și de ideile revoluției franceze. Alături de autorul *Țiganiadei,* aripa radicală a Școlii ardelene mai cuprinde, parțial, pe Paul Iorgovici (înrâurit de iluminiștii francezi în concepția sa despre limbă), Ioan Monorai (îndeosebi prin atitudinea sa de condamnare a represaliilor împotriva răsculaților din 1784) și, în a doua etapă, chiar pe Gheorghe Șincai (în special după conflictul grav cu episcopul Bob, după arestarea, procesul și înlăturarea sa din postul de director al școlilor românești unite).

Etapele și direcțiile de dezvoltare ale Școlii ardelene trebuie, desigur, examinate mai îndeaproape pe texte, nu înainte însă de

a stărui asupra situației social-politice din contextul istoric dat, asupra problemelor pe care le-a ridicat dezvoltarea societății transilvănene și de pe întreg teritoriul locuit de români, la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul veacului următor, în fața diferitelor clase și pături sociale, inclusiv în fața cărturarilor iluminiști.

c. **Corifeii Școlii ardelene.** Încercând să definim Școala ardeleană ca mișcare ideologică națională iluministă, ne-am referit adesea la date biografice ale reprezentanților ei. De multe ori, pentru elucidarea unor aspecte și momente ideologice, științifice sau literare, a trebuit să ținem seama și de împrejurări concrete de viață în care s-a manifestat un cărturar sau altul. Într-un fel, credem că toți sau aproape toți învățații Școlii ardelene, am adăuga și pe predecesorii lor principali, au fost invocați în anumite contexte ale problematicii dezbătute. Cum însă câtorva exponenți ai unor forme ale iluminismului european (iosefinism, *Aufklärung*) le vom consacra succinte note biografice în cadrul notelor bibliografice, credem necesar să prezentăm aici și patru scurte biografii ale corifeilor Școlii ardelene.

De ce numai patru? Fiindcă nu considerăm *corifei* decât personalitățile centrale ale ideologiei naționale iluministe din Transilvania.

Și, fiindcă în ordine cronologică primul învățat de seamă al Școlii ardelene este Samuil Micu, vom începe cu biografia sa.

SAMUIL MICU s-a născut, în 1745, la Sad, în imediata vecinătate a graniței artificiale care despărțea politico-administrativ pe românii de pe cele două versante ale Carpaților. I s-a dat ca nume de botez Maniu, după bunicul dinspre mamă, Maniu Neagoe, protopop și el, ca și tatăl său, Stoia Micu, dar de condiție mai modestă.

Bunicul dinspre tată al viitorului învățat iluminist era țăranul liber Oprea Micul, oier și agricultor înstărit, care și-a făcut feciorii cărturari. Se pare că nobilimea retrogradă a vremii îi cunoștea numele și profesia, din moement ce, în clipele de neagră furie împotriva înaltului prelat român care susținea revendicările poporului său asuprit, încercând să-l insulte, îl apostrofa, după cum relatează Samuil Micu, cu numele de

„Oprea păcurariul“, ceea ce nu-l împiedica pe vajnicul luptător pentru drepturi naționale să fie și mai înverșunat în pledoariile sale.

De la început Samuil Micu își așeza destinul sub strălucirea și răspunderea unei mari personalități, a celui care a fost „deschizătorul luptei naționale a românilor din Transilvania“, am putea adăuga din toate provinciile vechii Dacii. Dar, dacă Inocențiu Micu, deși înalt și zvelt, fusese un bărbat puternic și viguros, nepotul său Maniu Micu se anunța destul de plăpând, cu o sănătate fragilă. De fapt, constituția fizică firavă și sănătatea șubredă nu vor putea, totuși, să-l abată de la o activitate de-a dreptul impresionantă prin constanța și rodnicia ei.

Primele noțiuni ale științei de carte le primește în satul natal, de unde este trimis la Blaj, unde urmează pe rând la cele două școli înființate aici de legatarii programului inițiat de Inocențiu Micu. Nu isprăvise încă gimnaziul, când, în 1762, adolescentul Maniu Clain, la sugestia foarte rigidului episop Petru Pavel Aaron, se călugărește, luând numele de Samoil, având deci ca patronim un sfânt ascet, a cărui viață avea să-i devină model, după cum însuși mărturisește în traducerile sale filosofice. Ucenicia monahală și-o face la mănăstirea Buna-Vestire, trecând în 1772 la Sfânta Treime. În august, același an, este trimis, pentru continuarea și perfecționarea studiilor, ca bursier la Colegiul Pazmanian, împreună cu Alexandru Aaron, iar după moartea acestuia cu Ștefan Pop.

La Viena studiază timp de șase ani, urmând încă din decembrie 1766 cursurile Universității din Viena, într-o perioadă când învățământul superior austriac începuse să fie scos treptat de sub tutela iezuiților, al căror ordin va fi desființat de Clement al XIV-lea, în 1773. La Universitate Micu studiază, în noul spirit, teologia, filosofia și dreptul canonic, pe care le încheie, în 1772, în mod strălucit. Paralel cu studiile de teologie și filosofie, Samuil Micu se preocupă de fizică, fizică experimentală, matematică și germană.

Revenit la Blaj, este numit profesor de etică și aritmetică la clasa de filosofie a gimnaziului, unde funcționează și fostul său coleg de studii, Ștefan Pop. Nu predă deocamdată decât foarte puțină vreme, fiindcă în anul următor trebuie să-l însoțească la Viena pe episcopul Grigorie Maior, convocat de autoritățile aulice pentru discutarea reducerii sărbătorilor. După ce

se întoarce la Blaj, se ocupă în mod special de istorie și limbă. Face mai multe călătorii prin Transilvania, întreprinde un drum chiar la Viena, participă la viața culturală a Blajului, inventariază biblioteca gimnaziului. Sunt anii în care scrie *De ortu, progressu conversione Valachorum Episcopis item Arhiepiscopis et Metropolitis eorum* și *Brevis historica notitia originis et progressu nations daco-romanae seu ut quidem barbaro vocabulo appellant Valachos, ab initio usque ad saeculum XVIII,* pe care va termina-o în 1778. În *Introducerea* la *Scurtă cunoștință a istorii românilor,* Cornel Câmpianu consideră această perioadă – când cărturarul „se bucură de considerația deosebită a episcopului Grigore Maior, care îl sprijină în lucrările sale și, lucru foarte important, îi face accesibilă arhiva episcopală" – drept anii „cei mai buni din viața scriitorului" (p. XIII), în timp ce Aurel Nicolescu, în *Note biografice* (p. 165) la *Școala ardeleană și limba română,* o socotește o „perioadă despre care nu se cunosc amănunte". Ambii cercetători afirmă, apoi, că Micu se află la Viena ca „vice-ephemerius" la Colegiul Sf. Barbara abia în 1779, în timp ce Dumitru Ghișe și Pompiliu Teodor demonstrează, în *Samuil Micu și filosofia wolffiană* din *Fragmentarium iluminist* (p. 34), că învățatul român se afla la Viena încă din 1777. Tot Aurel Nicolescu (loc. cit.) afirmă că în toamna anului 1778 Micu s-ar fi găsit la Alba-Iulia, unde traducea *Omiliile lui Vasile cel Mare* și, citându-l pe Cipariu, că în același an a locuit și la Sibiu. Nu intrăm în discuții referitoare la aceste date. Le-am consemnat ca atare. Cu totul importantă ni se pare șederea lui Micu la Viena ca „vice-ephemerius" la Sf. Barbara. Sunt ani de studiu și activitate intensă, de familiarizare și asimilare a ideilor iluministe, dar și de afirmare a sa ca ideolog național iluminist. Aici se întâlnește cu Gheorghe Șincai, reîntors cu mai tânărul Petru Maior de la Roma, și tipăresc împreună vestita lor gramatică *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae,* după ce publicase cu un an înainte de unul singur *Carte de rogacioni.* Tot în această vreme își tipărește lucrările clericale *Dissertatio canonica de matrimonio* (1781) și *Dissertatio de jejuniis Graecae orientalis Ecclesiae* (1782). Dintr-o scrisoare trimisă lui Moise Dragoș din Oradea aflăm că în 2 aprilie 1782 Samuil Micu mai avea terminate (traduse sau originale) o serie de alte scrieri: *O istorie a schismei grecilor și a conciliului Florentin, Varlaam și Ioasaf,*

Belisarie de Marmontel, o aritmetică şi *„plures alii libri"*. Începând cu 1781-1782 traduce din manualul de filosofie al lui Baumeister, pe care îl va relua mai târziu, la Blaj. În 1782, odată cu abdicarea forţată a lui Grigore Maior, are loc alegerea noului episcop. Micu şi ceilalţi cărturari români votează pentru Ignatie Darabant, dar este numit mediocrul Ioan Bob, pentru faptul că era singurul preot mirean.

La începutul lui 1783, Samuil Micu se afla iarăşi la Viena. Blajul nu-l mai atrăgea în condiţiile numirii lui Bob ca episcop. Se ştie că Iosif al II-lea nu vedea cu ochi buni ordinele călugăreşti. Nici Samuil Micu nu era entuziasmat de acest fel de viaţă, cum reiese din însemnările sale, după cum nu erau nici alţi cărturari iluminişti din Transilvania epocii: Gheorghe Şincai şi Petru Maior, dar mai ales Ioan Budai-Deleanu. În 1784, Samuil Micu, împreună cu Şincai şi Maior, îşi înaintează cererea de părăsire a cinului călugăresc. Li se aprobă lui Şincai şi Maior, iar lui Micu i se respinge cererea de ieşire din călugărie, pentru ca în anul următor să i se respingă şi numirea ca paroh la Sibiu. Fără să-i ierte lui Micu faptul că votase împotriva sa, câtă vreme domneşte Iosif al II-lea Bob nu îşi arată nici pe departe resentimentele. În această perioadă cărturarul iluminist publică, la Blaj, (1784), *Propovedanie sau învăţături la îngropăciunea oamenilor morţi,* termină traducerea *Bibliei* (în 1785), pe care în anii 1787–1788 încearcă să o tipărească pe contul său. Şi, fiindcă nu reuşeşte, i-o propune episcopului ortodox Gherasim Adamovici, care o acceptă. În 1790, acesta cere guvernului autorizaţia de a o tipări. Aflând de acest lucru, Bob face reclamaţii împotriva lui Samuil Micu, căruia i se confiscă traducerea şi este obligat s-o vândă tipografiei din Blaj cu 600 de florini. În 1793, după ce în 1792 Bob obţinuse aprobarea Vienei, se începe tipărirea *Bibliei,* care va fi terminată în 1795. Dar, acum, atât în viaţa întregii populaţii româneşti, cât şi în aceea a lui Samuil Micu se petreceau lucruri foarte neplăcute. Cu puţin timp înainte de moarte, Iosif al II-lea instituise politica „restituţiilor". Populaţia românească era grav lezată în puţinele drepturi obţinute din partea absolutismului „luminat". De aceea, întrega „naţiune română", în frunte cu învăţaţii Şcolii ardelene, întocmeşte celebrul memoriu către împăratul Leopold al II-lea, a cărui soartă se cunoaşte. Samuil Micu deţine un loc important în elaborarea, dar mai ales în argumentarea memoriului,

cunoscut sub denumirea latinească de *Supplex Libellus Valachorum*. După înaintarea celui de al doilea memoriu, episcopul Bob se dezice categoric de suplicanţi şi va începe să se pună tot mai făţiş în slujba reacţiunii feudale în continuă ascensiune. Cărturarii români iluminişti sunt urmăriţi de poliţie şi prigoniţi de Bob, omul gubernatorului şi al reacţiunii clericale. Avusese deja loc conflictul dintre Bob şi Micu în legătură cu *Biblia*, când, în 1794, Gheorghe Şincai este bătut, arestat şi învinuit de conspiraţie împotriva episcopului şi a ordinii existente. După procesul lui Şincai şi alungarea acestuia pe drumuri, Bob îşi intensifică acţiunile ticăloase împotriva lui Samuil Micu. După ce-l obligă să renunţe la *Dedicaţiunea* făcută lui Ignatie la *Teologhia dogmatică şi moralicească* şi s-o înclocuiasă printr-un *Cuvânt înainte* cu elogii la adresa sa, înscenează două noi umiliri ale lui Samuil Micu, prin comisiile de revizie instituite de el, una în legătură cu *Istoria bisericească,* care declară cartea „cu totul nedemnă de a se publica", fiindcă „ar produce mare scandal între învăţătorii noştri prin adnotaţiile marginale", şi alta, referitoare la *Legile firei*... Episcopul nu se opreşte însă aici. El face diferite denunţuri, împotriva lui Samuil Micu, în care afirmă că Micu încă din 1784 ar fi vrut să treacă la ortodoxie, că „amăgit de speranţa de a se face episcop", în urma morţii lui Gherasim Adamovici, ar fi vrut „să părăsească pe faţă religia greco-catolică şi să facă în popor mare perturbare". Scopul urmărit de Bob era condamnarea lui Micu la recluziune de penitenţă în mănăstirea-închisoare din Muncaci, unde fusese trimis odinioară Grigore Maior. În urma dezvinovăţirii, lui Micu i se interzice totuşi să părăsească mănăstirea din Blaj.

În toată această perioadă frământată, în care cărturarul iluminist era hăituit de poliţia laică şi clerică, ca şi de necazurile bolii şi ale bătrâneţii premature, el nu încetează să desfăşoare o bogată activitate. Am amintit de *Biblie* şi de *Teologhia dogmatică şi moralicească*, de traducerile de filosofie, apărute (*Loghica*, la Budapesta, în 1799, iar *Legile firei, Itica şi Politica sau filosofia cea lucrătoare*, în 2 vol., în 1800 la Sibiu). În 1790 locuieşte la vărul său Efrem, unde termină *Istoria bisericească* după Fleury, care este împiedicată să apară de către Bob. Prin 1796 termină *Scurtă cunoştinţă a istorii românilor,* iar prin 1800 începe să redacteze lucrarea sa istorică fundamentală: *Istoria şi lucrurile şi întâmplările românilor,* care îl va preocupa

până la sfârşitul vieţii. Tot în 1800 este vizitat de istoricul austriac Engel, asupra căruia face o puternică impresie, din moment ce pentru acesta Micu era „un erudit filolog şi istoric român". Un rol important îl ocupă, în acest timp, relaţiile lui Samuil Micu cu intelectualii sibieni din cercul care va porni *Societatea filosoficească...*, îndeosebi cu I. Piuariu-Molnar. Învăţatul român din Sibiu îi şi tratează boala de ochi. Între cei doi se încheagă o prietenie strânsă. După cum arată. C. Câmpianu, ei au scris în colaborare *Hronologhia împăraţilor turceşti* şi au lucrat împreună la *Dictionarium valachico-latinum (op. cit.*, p. XIV).

În 1804, cu sprijinul episcopului Darabant, Samuil Micu este numit cenzor al cărţilor româneşti care se tipăreau la tipografia Universităţii din Buda. Era prea târziu, fiindcă sănătatea sa şubrezită nu mai putea să reziste. Dar inima lui era tânără, fiind fericit că poate să se consacre, în sfârşit, editării de cărţi pentru luminarea poporului său. Izbuteşte să-şi publice, în *Suplimentul* la *Calendarul* pe 1806, doar începutul din *Istoria, lucrurile şi întâmplările românilor.* Tipărirea n-a mai continuat[14], fiindcă la 1 (13) mai 1806 autorul moare în Capitala Ungariei, unde va fi şi înmormântat.

GHEORGHE ŞINCAI. După cum precizează el însuşi în nota I a *Elegiei,* Gheorghe Şincai s-a născut „la 28 februarie (stil vechi) 1754", în Râciul de Câmpie, comitatul Turda. Tatăl său, Ioan Şincai, originar din comuna Şinca (acum judeţul Braşov), făcea parte din mica nobilime. O stare socială apropiată avea şi mamă-sa, Ana, născută Görög (Grecul), din Râciul de Câmpie. Se pare că Gheorghe Şincai era al doilea născut între cinci fraţi şi, probabil, două surori. Fratele său mai mare, Ioan Şincai, ajunge căpitan în al doilea regiment românesc de graniţă şi este unul din semnatarii memoriului din 1790 (*Supplex Libellus Valachorum).* Ceilalţi fraţi erau: Pantelimon, Andrei şi Grigore.

Primele cunoştinţe de carte le obţine la şcoala ungurească din satul vecin Dabed, unde rămâne foarte puţin. Trece la şcoala românească din Samşud, unde i se stabilise între timp familia, după numirea tatălui său ca administrator pe moşia nobilului Veer din această comună.

Pentru continuarea studiilor este trimis, în 1766, la colegiul reformat din Târgu-Mureş, unde urmează doi ani, după care

trece la Seminarul iezuit din Cluj. Atât la Târgu-Mureș, cât și la Cluj, Șincai se dovedește un element înzestrat și foarte sârguincios. La Seminarul iezuit începe să i se dezvolte pasiunea pentru istorie, avându-l ca profesor pe cunoscutul arheolog și istoric Fridvalski, pe care îl va aminti mai târziu cu admirație.

Probabil că în urma unui incident, Gheorghe Șincai îi părăsește pe iezuiți și trece la Gimnaziul piariștilor din Bistrița, unde se perfecționează în limba germană și absolvă clasa de retorică. La vârsta de 20 de ani, în 1774, tânărul absolvent este chemat ca profesor de retorică și poetică la Blaj, unde se și călugărește, luând numele de Gabriel. În același an, pe baza recomandării episcopului Grigore Maior, Șincai este trimis ca bursier la Colegiul De Propaganda Fide, împreună cu Ioachim Pop și cu mai tânărul Petru Maior.

Șederea la Roma reprezintă un moment decisiv pentru orientarea sa spre istorie, deși face studii strălucite de filosofie și teologie, luându-și, pe rând, doctoratul în ambele discipline. Roma artistică și literară nu-l interesează în mod deosebit. Pentru Șincai esențialul sunt dovezile latinității poporului român. Cu sprijinul lui Ștefan Borgia, secretarul Colegiului, tânărul studios român frecventează toate marile biblioteci romane, inclusiv fondurile secrete ale bibliotecii Vaticanului, de unde își extrage nenumărate informații cu privire la istoria poporului român.

La reîntoarcerea din Italia, împreună cu Maior este reținut la Viena pentru a fi pregătiți în aplicarea reformei învățământului în Transilvania, însușindu-și atât chestiunile de organizare și metodologie didactică, cât și probleme de „drept natural, dreptul ginților și drept eclesiastic“ la Colegiul Sfânta Barbara, unde Samuil Micu era, pe atunci „viceephemerius“. Acum se stabilește o strânsă colaborare între Șincai și Micu, al cărei rezultat este revizuirea de către Șincai a gramaticii latine a limbii române întocmită de Micu, pe care o publică împreună, sub titlul *Elementa lunguae daco-romanae sive valachicae* (1780), prefața fiind semnată de Gheorghe Gabriel Șincai.

Se pare că în același an Șincai ajunge la Blaj. În orice caz, în 1781, din însărcinarea guvernului, se pregătea pentru reorganizarea învățământului național, elaborând manuale pentru școlile românești. La începutul anului 1782 Șincai este numit catihet al școlii românești proaspăt înființate, pentru ca în octombrie,

același an, să fie numit din partea guvernului din Sibiu director al școlilor naționale românești greco-catolice din Transilvania, post în care va desfășura, timp de 12 ani, o activitate neobosită, pasionată și competentă, înființând 376 de școli, redactând manuale școlare și veghind, cu dragoste și exigență, la buna desfășurare a luminării poporului său în limba națională. Cum remarcam, la început accentul cade pe întocmirea de manuale școlare. Astfel, în 1783, tipărește, la Blaj, *Catehismul cel Mare cu întrebări și răspunsuri, Alphavit* și *Gramatica latino-română,* precum și *ABC sau Bucoavnă,* la Sibiu, iar în 1785, la Blaj, *Îndreptare către aritmetică.*

Aprobându-i-se să părăsească ordinul călugăresc, în 1784, Gheorghe Șincai își dedică energia cu și mai mult entuziasm învățământului național. Activitatea pe acest tărâm este însă rău văzută de clasele dominante feudale, ca și de uneltele acestora, printre care se aflau și elementele clerice greco-catolice, inclusiv episcopul Bob, după cum vor demonstra evenimentele ulterioare.

Astfel, în acțiunea politică a păturilor politice românești, legată de înaintarea memoriului către Leopold al II-lea, episcopul Bob se autodemască. După ce fusese nevoit să-l prezinte împăratului, împreună cu episcopul ortodox Gherasim Adamovici, în fața dietei ardelene, se dezice de revendicări, luând atitudine de renegat. În schimb, Șincai este, probabil, printre inițiatorii acestui act, redactat de Ștefan Meheși. În orice caz, după ce Eder publică memoriul cu vestitele adnotări defăimătoare, Șincai îi răspunde imediat: *Responsum ad crisim Caroli I. Eder in „Supplicem Libellum Valachorum"* (1791).

Fire mai impulsivă, Șincai nu se poate împăca, în noile condiții politice, de intensificare a reacțiunii, cu politica de renegare a episcopului Bob. Acesta din urmă îl urmărește și la 24 iunie 1794 cere guvernului transilvănean să fie anchetat pentru conspirație împotriva episcopului și a statului. Șincai este arestat și bătut de prefectul comitatului Alba, Anton Vajna. La 13 septembrie, același an, cărturarul iluminist român este destituit din postul de director al școlilor naționale greco-catolice, în care a fost numit protopopul Gheorghe Tatu din Băiuța, și întemnițat la Aiud. Procesul are loc abia în iunie 1795, când se dovedesc false acuzațiile ce i s-au adus, fiind eliberat după zece luni de închisoare. Nefiind reintegrat în post

și nerestituindu-se casa personală, a cărei lemnărie o lucrase cu mâinile sale, trebuie să rătăcească mereu până la sfârșitul vieții, căutându-și dreptatea la cei care nu voiau să i-o dea. În 1796 Șincai se refugiază în Oradea, la episcopul Ignatie Daraban, care îl ajută să plece la Viena pentru a cere dreptate. Cum se știe, memoriile sale rămân fără răspuns. Între 1797-1803 obținuse un post administrativ pe moșia contetului Daniel Vass de Țaga, împreună cu sarcina de a-i instrui pe cei trei copii ai acestuia. Tot aici, pe lângă treburile administrative și pedagogice, Șincai își reia munca la *Hronica*. În 1803 se reîntoarce la Oradea, unde se adăpostește din nou la episcopul Darabant. Aici stabilește și întreține legături cu cercul literar din Oradea, pentru care scrie, în hexametri latini, *Elegia Nobilis Transilvani,* tipărită in *Orodias* (Oradea, 1804) de către Ladislau Nagy de Peretsen. Cu ajutorul lui Darabant și al cercului literar maghiar ajunge la Buda, unde lucrează în subordinea istoricului Martin Gheorghe Kováchich. Șincai își continuă totodată și munca la propria operă istorică. Bătrânul Samuil Micu, fiind tot mai bolnav, îl ia pe lângă sine la tipografia universității din Buda să-l ajute în munca de corector. În mai 1806, când moare prietenul săi mai vârstnic, Șincai deține provizoriu funcția acestuia până la 7 iulie 1807, iar după aceea suplinește același post și după numirea lui Petru Maior ca titular, din 2 septembrie 1808 până la 8 martie 1809, când preia funcția acesta din urmă. În această scurtă dar rodnică perioadă, Gheorghe Șincai tipărește ediția a II-a din *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae* (Buda, 1805), cu multe concesii ortografiei fonetice și semnată numai de el, iar în anul următor (1806) publică lucrarea de popularizare *Povățuirea către economia de câmp.* În perioada cât funcționează ca revizor provizoriu pregătește pentru tipar, în *Suplimentele Calendarului de la Buda, Hronica.* Primele 40 de pagini (referitoare la anii 86–169) apar în *Calendarul* pe 1808, iar alte 40 de pagini (perioada anilor 174–264 în *Calendarul* din anul următor [15], sub titlul de *Istoria românilor.* Fiind nevoit să părăsească tipografia Universității din Buda, Gheorghe Șincai, îmbătrânit înainte de vreme, purtându-și manuscrisele (cele 26 volume de documente, versiunea română și cea latină a *Hronicii)* în desagă, va rătăci mereu până la sfârșitul vieții. Poposește un timp la Oradea, la episcopul Samuil Vulcan, care îi urmase lui Darabant; aici termină pentru

tipar, în 1811, *Hronica*, pe care o înaintează cenzurii din Oradea. În 1812 obține aprobarea tipăririi ei pentru Ungaria, în limba latină. Se adresează, apoi, tipografului sibian Hochmeister, care o trimite spre cenzură la Cluj, lui Iosif Mártonfi. Acesta, după citirea câtorva fragmente latine ale ei, o respinse. Se poate ca, în particular cenzorul să fi spus formula devenită celebră „*Opus igne, author patibulo dignus*" (Opera este vrednică de foc, autorul de spânzurătoare). Popasurile cele mai dese le face la foștii săi elevi, fiii contelui Vass, la moșia acestora din Sineia (localitate azi în Slovacia), unde îl surprinde și moartea, la 2 noiembrie 1816 și unde a fost înmormântat. Marele cărturar patriot iluminist se stinge din viață în casa unor străini omenoși, departe de cei pentru care a trudit și militat cu multă înflăcărare, și alungat de către renegații acestora.

•

PETRU MAIOR. Multă vreme ideile Școlii ardelene au fost cunoscute îndeosebi prin lucrările istorice și lingvistice ale lui Petru Maior, care s-au tipărit, în majoritatea lor, în timpul vieții. Nicolae Iorga așează, în *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea,* o întreagă epocă sub numele învățatului iluminist din Transilvania. Revoluționarii de la 1848 cunosc și apreciază ideile Școlii ardelene mai ales prin scrierile acestuia.

Petru Maior s-a născut la Târgu-Mureș, probabil în 1760. Provenea dintr-o familie de cărturari români, originară din Dicio-Sânmărtin, localitate care figurează și ca desinență de mic nobil, adăugată numelui său. Tatăl său, George Maior, a fost protopop în Târgu-Mureș și, apoi, în Căpușul de Câmpie. Era destul de înstărit pentru a putea să asigure o educație îngrijită celor opt copii ai săi. Viitorul cărturar iluminist era al treilea născut.

Primii ani de școală îi urmează la Târgu-Mureș, unde își începe și pregătirea medie, probabil ca elev al gimnaziului catolic din localitate. De aici pleacă la gimnaziul din Blaj, unde, în ultimul an, se călugărește, luând numele de Paul, deși nu împlinise încă 14 ani. În 1774, de-abia intrat în vârsta adolescenței, primește bursă pentru Colegiul De Propaganda Fide, împreună cu tinerii săi profesori Gheorghe Șincai și Ioachim Pop.

Ca și asupra tânărului Șincai, Roma produse asupra adolescentului Maior o puternică impresie, ca îndemn pentru

cunoașterea istoriei limbii și poporului român, a latinității sale, dar și de revoltă împotriva abuzurilor papalității și a înaltului cler romano-catolic, atitudine care se va resimți mai târziu în prima sa lucrare, cu un pronunțat caracter iluminist *(Procanonul)*.

Ca și colegul său mai vârstnic, la Roma studiază cinci ani filosofia și teologia, iar la întoarcerea spre țară se oprește și el un an la Viena, unde se perfecționează în dreptul canonic. În 1780 este numit la Blaj profesor de logică, metafizică și drept natural. Se hirotonisește, totodată, ca preot. Impresiile de la Roma, lectura galicană, febroniană și iluministă de la Viena, ca și atmosfera de la Blaj, inaugurată odată cu numirea, în 1782, a lui Bob ca episcop, se reflectă puternic în prima sa scriere, pe care o redactează în 1783, după cum reiese chiar din titlul manuscrisului, *Procanon, ce cuprinde în sine cele ce sunt de lipsă spre înțelesul cel deplin și desăvârșit al canoanelor și a toată tocmeala bisericească spre folosul mai cu seamă al românilor, 1783*.

În spiritul noilor orientări ale vremii, Petru Maior cere și el, împreună cu Șincai și Micu, să i se aprobe părăsirea călugăriei. Ca și Gheorghe Șincai, Maior primește, în 1784, dezlegarea. Astfel, părăsind catedra și Blajul, se stabilește mai întâi ca preot în Reghin, apoi, după câteva luni (de corespondență cu episcopul Bob), este instalat ca protopop în aceeași localitate.

A trăit aici, într-un loc retras, timp de 15 ani, fără să întrerupă legăturile cu prietenii săi erudiți iluminiști – inclusiv cu înstrăinatul Ion Budai-Deleanu, și cu preocupările politice majore ale epocii și ale poporului său. Mai mult, în acest răstimp, pe lângă predicile folosite și ca mijloc de luminare și educare a țărănimii de toate vârstele, adună material documentar pentru viitoarele sale lucrări de istorie și istorie bisericească, după cum se procupă intens și de problema introducerii alfabetului latin și a unei ortografii etimologice. Studiile temeince de limbă îl vor ajuta să înțeleagă câteva din trăsăturile esențiale ale limbii române ca limbă romanică, provenită din latina vulgară. Dealtfel, biblioteca lui personală din Reghin era bogată și reprezentativă, cuprinzând peste 137 de volume, printre care, alături de scrieri latine, sunt prezente și lucrări filosofice antice și contemporane: Aristotel, Wolff și *Scrisorile engleze* ale lui Voltaire.

În mişcarea pentru drepturi şi libertăţi naţionale din 1790–1792 *(Supplex Libellus Valachorum)*, Petru Maior se situează în prim plan. Astfel, împreună cu Ioan Para, redactează şi semnează una din primele petiţii pentru asigurarea de drepturi naţionale. În această perioadă, ca şi Micu sau Şincai, Maior militează pentru unitatea mişcării politice a românilor fără deosebire de confesiune, arătându-şi destul de făţiş simpatia pentru realizarea unei reunificări a celor două biserici româneşti. Dealtfel, în 1789 participă, la Sibiu, la instalarea episcopului ortodox Gherasim Adamovici. Cu cărturarii români din Sibiu, ca şi Samuil Micu, Maior întreţine şi după aceea relaţii foarte strânse, spre indignarea lui Bob.

După desfiinţarea Seminarului lui Lwow, unde fusese mutat Colegiul Sf. Barbara, Maior este chemat, în 1792, pentru un timp, la Blaj să predea dreptul canonic. În 1795 redactează tot o lucrare de specialitate, în spiritul antipapal din *Procanon: Protopopadichia, adecă puterea, drepturile sau privileghioanele protopopilor celor româneşti din Ardeal.*

În 1805, episcopul Bob, voind să-l trimită pe Maior cât mai departe de Blaj, îi propune să ocupe postul de vicar al Haţegului, devenit vacant, pe care acesta îl refuză.

În schimb, după moartea lui Samuil Micu, solicită postul de „revizor" al cărţii româneşti, la tipografia Universităţii din Buda. Deşi acest loc îl ocupa provizoriu Şincai, sprijinit de episcopul Samuil Vulcan, Maior izbuteşte să fie numit el titular, în 1808, şi luându-l în primire la 8 martie 1809, autorul nefericit al *Cronicii* reia drumul pribegiei.

Perioada de la Buda a fost deosebit de rodnică pentru activitatea publicistică a lui Petru Maior. Astfel, încă în primul an al stabilirii sale la Buda, el reuşeşte să-şi tipărească: *Propovedanii la îngropăciunea oamenilor morţi* şi *Didahii, adică învăţături pentru creşterea fiilor la îngropăciunea pruncilor morţi.* În următorii doi ani (1810–1811) el îşi editează în trei părţi *Prediche sau învăţături la toate duminecile şi sărbătorile anului.* În acelaşi timp Petru Maior lucrează cu fervoare la o lucrare istorică polemică, îndreptată împotriva denigratorilor originii romane a românilor (Eder, Sulzer, Engel), prin care demonstrează latinitatea şi continuitatea daco-romanilor în Dacia, latinitatea limbii şi poporului român. Mai mult, ceea ce nu izbutiseră mai vârstnicii săi colegi, Samuil Micu şi Gheorghe

Şincai, izbuteşte Petru Maior, tipărind, în 1812, lucrarea sa istorică fundamenală, *Istoria pentru începutul românilor în Dachia,* aproape jumătate de secol carte de căpătâi pentru orice cărturar român patriot. Lucrarea istorică are şi două anexe preţioase despre latinitatea limbii şi despre specificul ei romanic. *Dissertaţie pentru începutul limbii Româneşti* şi *Dissertaţie pentru literatura cea veche a românilor.* Ideile Şcolii ardelene ajung astfel la îndemâna unui public larg, constribuind din plin la formarea şi maturizarea conştiinţei naţionale a poporului nostru.

Pe lângă istoria începuturilor poporului român în Dacia, în care include şi o scurtă dar pasionantă incursiune în evoluţia ulterioară a ţărilor române, prezentând pe scurt personalităţile istorice de seamă ale poporului nostru, Petru Maior consacrase ani întregi de cercetare *Istoriei bisericii românilor,* pe care o publică în 1813. Şi, întrucât Bob este prezentat critic, acesta intervine, obţinând interzicerea difuzării ei în Transilvania, lucrarea rămânând în depozitele tipografiei până la moartea autorului.

Istoria pentru începutul românilor în Dachia stârneşte un ecou şi în rândurile învăţaţilor străini, printre care se numără şi slavistul Kopitar, care aduce o critică, în parte nejustă, în parte întemeiată lucrării lui Maior. Critica lui Kopitar nu rămâne fără replică din partea cărturarului român, care publică, în această problemă, în 1814, *Animadversiones in Recensionem Historiae De origine Valachorum in Dacia.* În anul următor Maior tipăreşte o nouă broşură împotriva criticii lui Kopitar, *Reflexiones in responsum Domini recensentis Viennensis ad Animadversionis in Recensionem Historiae. De origine Valachorum in Dacia,* pentru ca, *în* 1816, să-şi încheie polemica prin *Contemplatio Recensionis in valachicam anticriticam Litteraris Ephemeridibus Viennensibus.*

Deosebit de laborios, Petru Maior cheltuieşte o imensă energie pentru redactarea şi publicarea de lucrări originale, pentru traducerea unor scrieri de popularizare şi literare, pentru reforma ortografiei, redactarea gramaticii şi colaborarea la *Lexiconul de la Buda,* ca şi pentru editarea îngrijită a calendarelor. Dintre lucrările cele mai importante ale ultimilor săi ani de viaţă amintim *Întâmplările lui Telemah, fiul lui Ulise, întocmite de Fénelon* (1818), traducere făcută după o versiune italiană,

Orthogaphia romana sive latino-valachica (1819) și *Dialog pentru începutul limbii române între nepot și unchi* (în același an), ultimele două nemijlocit legate de anexele filologice la *Istoria pentru începutul românilor în Dachia.*

În pofida numărului mare de lucrări tipărite în acești ani[16], Maior se stinge din viață la 14 februarie 1821, în capitala Ungariei (unde este și înmormântat), aproape tot atât de sărac ca și predecesorul său mai vârstnic, Samuil Micu. Reușise, în schimb, să asigure lumina tiparului pentru crezul național iluminist, cuprins în diversele sale scrieri, care vor constitui un ghid și un îndemn pentru toate generațiile de cărturari români progresiști până la desăvârșirea statului național unitar, în lupta pentru libertatea și progresul românilor din toate provinciile vechii Dacii.

IOAN BUDAI-DELEANU. Primul mare creator român de literatură originală și cel mai înaintat exponent al culturii naționale iluministe românești, Ioan Budai-Deleanu s-a născut în satul Cigmău din comitatul Hunedoarei, probabil în 1760. Dintr-o familie de preoți cu ascendenți din rândurile țărănimii libere, hunedorene, tatăl său, preotul Solomon Budai, ar fi dorit, desigur, să obțină înnobilarea pe seama sa și a celor zece fii ai săi, având speranța că în felul acesta le va asigura mai ușor o instruire superioară și un viitor mai favorabil în societatea vremii. N-a izbutit, fiindcă înnobilarea s-a acordat foarte târziu, abia în 1820, și atunci numai pentru doi dintre fiii săi: pentru Ioan și Aron Budai, amândoi intelectuali de prim ordin. Ceilalți opt copii ai preotului din Cigmău erau: Anton, Petru, Nicolae, Iosif, Solomon, Maria, Sofia și Dina.

Așa cum observă pentru prima dată Nicolae Iorga, în *Istoria literaturii românești* (vol. III) și cum am avut prilejul, împreună cu Ion Oarcăsu, să constat la fața locului, de la urmașii familiilor înrudite, ca și din însemnările pe vechile cărți bisericești (consultate, fără îndoială, înaintea noastră de Nicolae Iorga și depozitate în podurile celor două biserici din Cigmău), numele originar al familiei poetului este *Budoi.* Transcriindu-l în alfabet latin i se putea conferi o terminație caracteristică desinenței nobiliare în limba maghiară prin înlocuirea lui o cu *a* și a lui i cu *y*. Se obținea astfel numele nobiliar maghiar de Buday, ceea ce a și creat confuzii la un moment dat între românul hune-

dorean *Budoi,* devenit consilierul *Buday* din Lwow, și un anume nobil maghiar Buday din Transilvania, urmărit de poliția imperială.

Studiile elementare le face în satul natal, într-o perioadă istorică destul de frământată. Astfel, nu departe de Cigmău se afla mănăstirea din Cioara, locul de pornire al acțiunii călugărului Sofronie, conducătorul răscoalei țărănești sub formă religioasă din 1759. „Țidulele“ incendiare ale acestuia împotriva „uniației“ și „iobăgiei“ au avut un puternic ecou și după trecerea sa dincolo de Carpați. Tot în apropierea satului natal al poetului va fi și scena de desfășurare a marii răscoale țărănești de sub conducerea lui Horea, Cloșca și Crișan, din 1784.

Cât de puternică a fost impresia produsă de călugărul răzvrătit asupra viitorului învățat iluminist se vede și din opera sa poetică principală, *Țiganiada.* Atât în *Epistolia închinătoare,* cât și în textul epopeii, în versuri și mai ales în note, poetul îl amintește, cu numele său aluziv, mistificându-și la modul ironic paternitatea operei, elaborată, cică, pe baza unor pretinse cronici descoperite la mănăstirile din Cioara și Zănoaga de către Sofronie însuși. Satira antifeudală din *Țiganiada* nu contrazice diatribele călugărului din Cioara.

Amintirea luptelor sub haină religioasă i-a lăsat, probabil, și o anumită amărăciune. Încăierările fratricide, interconfesionale, slăbeau doar frontul național al maselor împotriva stăpânilor feudali și a jugului străin. În acest sens, satirizând lipsa de unitate din rândurile țiganilor, nu se putea ca poetul să nu aibă în vedere și faptele petrecute pe meleagurile natale, într-un trecut nu prea îndepărtat. Se prea poate, apoi, ca pe acest fond să se fi dezvoltat și atitudinea sa radicală iluministă împotriva fanatismului religios.

Ar fi, desigur, hazardat să stabilim o corelație prea concretă între mesajul capodoperei sale poetice și anumite împrejurări din viața sa, pe care le intuim mai degrabă tot din operă, decât le reconstituim pe baza puținelor informații biografice de care dispunem.

Fapt este că, deși foarte târziu tipărite[17], după moartea poetului, lucrările sale principale sunt totuși mai cunoscute decât viața sa. Față de biografia celorlalți corifei ai Școlii ardelene, în cazul lui Budai-Deleanu ne aflăm încă la granița dintre realitate și fantezie. Și, dintre toate momentele importante ale vieții sale,

perioada studiilor este cea mai puțin clarificată, deși Lucia Protopopescu a extras nenumărate liste de profesori și cursuri vieneze, care ar fi stat la baza gândirii sale social-politice înaintate. Se consideră, în general, că problema studiilor medii este pe deplin clarificată. Astfel, se pare că viitorul poet a intrat elev la gimnaziul din Blaj în 1772 (deși unii cred că mai devreme, în 1770), an în care este numit, în aceeași școală, profesor de logică și aritmetică Samuil Micu, iar Petru Maior (posibil coetan al lui Budai-Deleanu, amândoi având data probabilă a nașterii 1760) se transferă aici (desigur într-o clasă superioară) de la gimnaziul din Târgu Mureș. E foarte probabil ca prietenia dintre cei doi din urmă să fi început în această perioadă. Se pare, deci, că până în 1774, când Maior pleacă la Roma, ei au fost colegi de școală. Când și cum a terminat Ioan Budai-Deleanu gimnaziul nu știm cu precizie, deși biografii săi avansează anul 1777, când viitorul autor al *Țiganiadei* este descoperit în scriptele Universității din Viena ca student la Facultatea de filosofie (având declarată confesiunea romano-catolică). Și nu știm, fiindcă se împământenise obiceiul ca, înainte de a fi trimiși la studii superioare, elevii să se călugărească. Aproape cert Budai-Deleanu n-a intrat în ordinul călugăresc și nu este exclus ca din această pricină să nu fi primit atestatul necesar pentru continuarea studiilor de teologie la Viena. La filosofie figurează ca romano-catolic, deși tatăl și frații săi erau greco-catolici (se pare că apartenența la această confesiune ar fi fost obligatorie pentru înscrierea la facultate). După doi ani de filosofie ni se spune că ar fi trecut la Facultatea de teologie romano-catolică, fiind bursier al Colegiului Sfânta Barbara, pe care ar fi urmat-o însă ca student („auditor") „extraordinar". Că a putut să primească bursa la un Colegiu greco-catolic este foarte posibil, dacă ne gândim că „vice-ephemerius" nu era altul, în această vreme, decât Samuil Micu. Dar condiția de „student extraordinar" implica fie lipsa unui atestat al încheierii studiilor medii, fie absența confirmării ca aparținând unui ordin călugăresc catolic, fie chiar absența ambelor condiții prealabile. Altfel nu se explică această situație de patru ani de *„Gasthörer"* al unei facultăți de teologie; mai mult, se emite și ipoteza că și-ar fi luat chiar doctoratul în teologia romano-catolică, probabil la Erlau (Ioan Oană, *Ioan Budai-Deleanu,* în *Istoria literaturii române,* II, ed. cit., p. 68),

ceea ce ni se pare cu totul neverosimil pentru situația sa ulterioară, de psalt, și ajutor de cantor (de la 1 februarie 1785 până la sfârșitul lui 1786) la biserica Colegiului Sfânta Barbara. Neînțelegerea cu cercurile clericale din Blaj, îndeosebi după numirea lui Bob ca episcop, este confirmată chiar de informațiile existente în opera sa, dar aceasta nu explică de ce un tânăr doctor în teologie romano-catolică nu-și poate câștiga altfel existența decât angajându-se sacristan la o biserică unită. Unde mai punem că nu era nici călugărit și ar fi trebuit, deci, să fie avantajat, potrivit noii orientări oficiale, introdusă de reformele lui Iosif al II-lea.

Mult mai veridică ni se pare ipoteza că Budai-Deleanu nu și-a încheiat studiile de teologie, fiindu-i necesare, în prealabil, nu atât pregătirea școlară corespunzătoare, în care s-a dovedit totdeauna excelent, cât votul călugăresc (în cazul că rămânea romano-catolic) și pregătirea pentru hirotonisire. Atmosfera de la Blaj și repulsia pe care i-au stârnit-o clerul și clericalismul în general au fost, probabil, decisive în a-l îndrepta spre o restructurare a studiilor sale. Și, tocmai pentru a-și dobândi o bază materială cât de precară ca să-și asigure independența de inițiativă, a intrat sacristan la o biserică modestă, apoi „copist cu ziua" la Consiliul Aulic de Război. Deci, așa cum declara ulterior el însuși, în actele înaintate Tribunalului provincial din Lwow, din 1783 până în 1786 a urmat facultatea de drept. În această perioadă a și tradus o serie de legi și cărți juridice pentru Nordul Moldovei, ocupat de austrieci și transformat în ceea ce se va numi, de-acum înainte, Bucovina. Este o perioadă extrem de interesantă din viața lui Budai-Deleanu, când intră în relațiile cu lojile masonice de stânga. Chiar printre sprijinitorii săi apropiați din această vreme se numără membri ai lojilor masonice vieneze, cum era ardeleanul Iosif Mecheși, dar mai ales boierul bucovinean Vasile Balș, protectorul său nemijlocit în munca de „copist", dar și în cea de traducător al legilor și cărților juridice. Tot prin intermediul lui Balș își face relații în rândurile conducerii Consiliului Aulic de Război, bucurându-se, pe cât se pare, chiar de bunăvoința cancelarului aulic al Galiției, von Kees. Dealtfel, în condițiile reacțiunii lui Metternich, Budai-Deleanu va fi supravegheat mereu de poliția secretă austriacă.

Nu știm în ce măsură postul de psalt și ajutor de cantor de biserică, dar mai ales cel de „copist cu ziua" și munca de tra-

ducător neoficial al unor scrieri oficiale i-au oferit lui Budai-Deleanu condițiile corespunzătoare pentru a termina Facultatea de Drept la Viena și a obține titlul de doctor în științe juridice. Că avea în acest domeniu o pregătire excelentă este o realitate confirmată mereu de forurile de specialitate. Fapt este totuși că, ori de câte ori i se cere atestarea documentară a studiilor sale juridice, Budai-Deleanu declară că a obținut acest act, dar că el a fost înaintat Consiliului Aulic de Război, respectiv lui von Kess, în subordinele căruia s-a aflat înainte de a reuși la concursul organizat de Tribunalul provincial din Lwow. Această explicație va figura de fiecare dată în dosarul său, nu numai la numirea în postul de cancelist la Tribunalul provincial din Lwow, ci și la avansarea în funcția de „secretar" al aceleiași instituții, ci și la numirea, în 1796, în postul de „consilier" al Curții de apel din Lwow.

Indiferent ce anume studii a făcut la Viena și cum le-a terminat, cei aproape zece ani petrecuți aici (cu întreruperile amintite, când a fost în Transilvania, la părinți sau profesor la Blaj) au constituit un moment extrem de important în viața sa. Este perioada formării sale ca erudit, ca ideolog național cu vederi iluministe radicale, ca militant pentru libertatea socială și națională a poporului, într-un spirit care depășește iluminismul și se apropie de concepția revoluționară.

La Viena, Budai-Deleanu este în faza acumulărilor și a unei munci de traduceri juridice anonime. Adevăratul creator, savant și ideolog înaintat își va da măsura posibilităților geniale în manuscrisele literare și științifice de la Lwow. Aici redactează cele două variante ale *Țiganiadei* (între 1793–1812), dezvoltă episodul cu Beșcherec Iștok din prima variantă a *Țiganiadei* în poemul neterminat *Trei viteji,* traduce primele trei scene din actul I al piesei *Temistocle* de Metastasio, își elaborează numeroasele „lexicoane", pregătind pentru tipar și căutându-și mereu editor pentru publicarea *Lexiconului românesc-nemțesc* în 4 volume, își elaborează scrierile istorice și filologice, atât de valoroase prin ideile lor științifice.

Ca magistrat debutează sub semnul unor mari frământări în viața personală, legate probabil de evenimentele politice din Transilvania și din Europa (în special din Franța). Astfel, în perioada 1790–1791, când este redactat *Supplex Libellus Valachorum,* Budai-Deleanu lipsește nemotivat de la postul său

din Lwow. Aşa cum au presupus majoritatea cercetătorilor şi cum Iosif Pervain a demonstrat, atribuind lui Budai-Deleanu răspunsul dat în limba germană *(Widerlegung)* lui Eder, editor şi defăimător al *Supplexului*, poetul iluminist a participat, în această perioadă, la elaborarea şi apărarea ideilor din „memoriul naţiunii române". O confirmă, într-un fel, şi Budai-Deleanu însuşi în scrisorile trimise lui Petru Maior, ca şi în *Epistolia închinătoare a Ţiganiadei.*

În pofida înstrăinării, Budai-Deleanu urmăreşte evenimentele din toate provinciile româneşti, ca şi dezvoltarea culturii în limba naţională. La propunerea mitropolitului Veniamin Costache de a merge profesor la Seminarul din Iaşi răspunde, totuşi, negativ. Era copleşit de alte preocupări. În plus avea nenumărate griji familiare şi propria sănătate începea să-l neliniştească. Şi apoi el se pronunţase ferm şi categoric împotriva oricărui clericalism. Opera sa poetică principală constituie un rechizitoriu necruţător al clerului de toate confesiunile şi religiile. Papa, patriarhul, mitropoliţii şi cardinalii, călugării, prelaţii mahomedani şi mozaici sunt demascaţi ca duşmani ai ştiinţei şi ai maselor populare, obscurantişti şi lacomi de îmbogăţire fără muncă. Nici monarhia nu este scutită de o critică sarcastică. El nu face, însă, doar o simplă critică a clerului şi nobilimii laice, a diverselor instituţii şi legiuiri feudale. Pentru că el depăşeşte iluminismul. În opera sa se resimte ecoul răscoalei lui Horea şi al revoluţiei franceze în mod pozitiv. Pentru el singura cale eficientă de obţinere a libertăţii sociale şi naţionale este lupta armată a maselor. În acest sens Budai-Deleanu este un premergător nemijlocit al militanţilor revoluţionari (deşi, din păcate, rămas necunoscut de aceştia), având o serie de idei politice comune cu aceştia; necesitatea miliţiei populare, a justiţiei alese de popor şi din sânul poporului etc.

În plină activitate literară şi ştiinţifică, marele poet şi cărturar iluminist român se stinge din viaţă în 24 august 1820, la Lwow, unde este şi înmormântat.

Personalitate complexă, la care geniul literar se îmbină cu o cultură enciclopedică, spiritul reformelor sociale fundamentale cu o încredere nemărginită în dreptatea cauzei naţionale a poporului său aflat sub stăpâniri străine, ura fierbinte împotriva feudalismului cu optimismul scientist, Ioan Budai-Deleanu

constituie, incontestabil, figura cea mai proeminentă și radicală a ideologiei noastre naționale iluministe, una dintre cele mai progresiste minți ale epocii respective din lumea întreagă.

d) **Latinismul istoric și lingvistic al Școlii ardelene, element de bază al ideologiei naționale.** Sub aspect ideologic propriu-zis e greu să identifici azi pozițiile lui Inocențiu Micu și ale Școlii ardelene cu bibliografia ideilor despre latinitatea poporului român și a limbii sale, sau despre continuitatea elementului romanic în Dacia, indiferent de ponderea pe care o dețin lucrările învățaților români din Transilvania în formularea acestor concepții, în detaliile și articulațiile lor concrete. A fost prezentată încă de Nicolae Iorga influența puternică a *Hronicului româno-moldo-vlahilor,* al lui Dimitrie Cantemir, asupra scrierilor istorice ale lui Samuil Micu, Gheorghe Șincai și Petru Maior. De acest fapt s-au ocupat, apoi, și alți istorici (P.P. Panaitescu, D. Prodan etc.). S-a arătat, de pildă, de către D. Prodan că și principalul predecesor al Școlii ardelene s-a resimțit puternic de înrâurirea lui Dimitrie Cantemir. O istorie critică a ideilor latinității românilor, așa cum au apărut și s-au dezvoltat ele de-a lungul istoriei, de la cele mai vechi mărturii și până la Inocențiu Micu (izvoare interne – inclusiv tradiții orale – la români, sași și unguri; izvoare externe – umaniștii italieni, polonezi, maghiari, germani; cronicarii și Dimitrie Cantemir) – a fost realizată, în anii trecuți, de A. Armbruster: *Romanitatea românilor*[18]. Această ultimă sinteză istorică ne scutește de confruntări amănunțite pe texte, pentru a trece direct la esențialul lucrării noastre: *aspectul ideologic al poziției adoptate de un cărturar sau altul.*

Fără îndoială, Inocențiu Micu nu s-a voit și nici nu a încercat să fie un istoric al latinității poporului său. Dar, din cultura sa umanistă, din tradițiile propriei regiuni, unde era puternică și vie conștiința latinității românilor (chiar la o serie de pastori sași, cum dovedește Armbruster – *(ibidem,* pp. 214–240), ca și din lectura *Hronicului,* el și-a însușit convingerea fermă că românii continuă pe vechii coloniști romani, că în virtutea acestui fapt ei sunt și cei mai vechi locuitori de pe teritoriul fostei Dacii. Mai mult, el a încercat să facă din această convingere temeiul obținerii de drepturi politice pe seama românilor din Transilvania. Originea latină și vechimea românilor în Dacia devin pentru el argumente în lupta angajată pentru recunoașterea drepturilor

poporului român. În aceasta constă mutația ideologică săvârșită de Inocențiu Micu.

Fără îndoială, apelul înflăcărat al lui Dimitrie Cantemir din *Predoslovia* la *Hronic*, adresat „fraților româno-moldo-vlahilor“, a găsit un răsunet puternic în firea unui om de acțiune neînfricat, cum era Inocențiu Micu, și l-a convins pe deplin că a fi „adevărat roman“ înseamnă a fi „adevărat nobil“: „...numele și niamul Dumniavoastră caria de demult s-au descălecat și de atuncea până acum necurmat lăcuiește în Dachiia (adică în Moldova, în Țara Munteniască și în Ardeal), din tyranniia vechii uitări dezbărându-l precum adevărați romani, de Roma cetățeni, și din toți ai Italiei lăcuitori aleși ostași să fiți...“ *(ibidem,* p. 210). Numai odată cu Inocențiu Micu apartenența la „romanitate“ se transformă într-o „idee-forță“, care să poată pune în mișcare un întreg popor[19]. Revendicările sale se vor închega într-un program de revendicări sociale și naționale, culminând cu sinodul din 1744 și cu primul *supplex,* cel întocmit de el. De-abia acum clasele dominante dau alarma generală, punând în mișcare, după tratativele cu Maria Tereza, și pe slugile lor ideologice, care vor trebui să nege fie latinitatea poporului român, fie continuitatea lui în Dacia, fie pe amândouă deodată. Inocențiu Micu va muri în exil, dar cauza lui va fi dusă mai departe de corifeii Școlii ardelene, care vor demasca falsa și reaua-credință ale uneltelor ideologice ale feudalismului ardelean. Dar, de data aceasta, disputa nu se va duce atât în dietă și în cancelariile aulice, cât mai ales în scris, în fața întregii opinii publice.

Astfel, Gherontie Cotore, dascălul și colegul mai vârstnic al lui Samuil Micu, se va inspira și el din *Hronicul* eruditului domnitor moldovean, iar ecourile predosloviei acestuia îi vor prilejui, cum arătam în altă parte, o adevărată ieremiadă în prefața la lucrarea sa *Articulușurile de price.* Noutatea poziției sale va consta, înainte de toate, în aspra dojană adresată propriului popor, pentru „neștiință și lașitate“, pentru că se complace într-o situație jalnică, deși strămoșul său a fost un popor „liber“ și „temut“, vrednic și respectat, stăpânitor al lumii.

Această direcție va fi continuată și de ceilalți învățați ai Școlii Ardelene, în primul rând de Samuil Micu. Și el se va folosi din plin, în scrierile sale istorice, de *Hronicul româno-moldo-vlahilor,* după cum va face dese trimiteri și la

cronicile lui Miron și Nicolae Costin. Cât despre cronica lui Miron Costin, se pare că Samuil Micu (ca și Gheorghe Șincai, dealtfel) nu a avut la îndemână *De neamul moldovenilor,* ci un text corupt, interpolat și adăugit al cronicii lui Grigore Ureche. Cel puțin așa reiese din confruntarea trimiterilor cu pasajele respective ale scrierilor amintite. Mult mai sigură este cunoașterea „istoriei" stolnicului Constantin Cantacuzino, după modelul căreia a încercat să prezinte o istorie a tuturor românilor din fosta Dacie traiană, dar și a celor din așa-zisa Dacie aureliană. Faptul că stolnicul se oprise cu înfățișarea evenimentelor înainte de întemeierea principatelor nu-l împiedică pe învățatul român din Transilvania să le continue mersul până la zi. Din păcate însă, el nu reușește să realizeze o imagine organică și unitară a istoriei românilor, ci numai o expunere paralelă a întâmplărilor și faptelor istorice din teritoriile locuite de români, precedate bineînțeles de istoria imperiului roman, de la întemeierea Romei și până la cucerirea Daciei de către Traian. Și aceasta, fiindcă pentru el românii nu erau decât romanii aduși de Traian în Dacia. Deci, sub acest aspect, Samuil Micu nu preia poziția realistă a stolnicului Cantacuzino, potrivit căreia poporul român a rezultat din contopirea coloniștilor romani cu autohtonii daco-geți, ci pe aceea, puristă, a lui Dimitrie Cantemir. În această problemă triada istoricilor Școlii ardelene (S. Micu, Gh. Șincai și Petru Maior) împărtășește principial aceeași poziție, ceea ce nu-l împiedică pe Șincai, care dispunea de o informație istorică mai bogată și multilaterală, să fie mai puțin ferm și consecvent în fața unor argumente concrete care vin în contradicție cu această poziție, cu atât mai relevante, cu cât implică și propriile observații formulate în legătură cu solii dacilor la Roma după războiul din 101–102: „În câtu-i despre solii dachilor cei la Roma trimiși și în senat intrați, înseamnă că senatul de-atunci îndată au poruncit de li s-au cioplit chipurile din marmure tocmai cum erau făcuți la statură, la fisognomie și la haine, adecă: obrazul, grumazii, peptul și picioarele cu cioarecii, din marmure albă; iară cugima, părul și țundra (sugmanul) din marmure neagră; gluga, iarăși din marmure albă, *tocmai cum iaste portul românilor celor ce lăcuiesc pre lângă Sibiu"* (sublinierile noastre, I.L.)[20]. Asemănarea la port a dacilor cu românii din părțile Sibiului înseamnă, de fapt, o recunoaștere implicită a continuității

daco-geţilor în Dacia şi după cucerirea şi colonizarea romană. Explicit, dintre corifeii Şcolii ardelene, numai Budai-Deleanu recunoaşte supravieţuirea unei părţi din populaţia daco-getică, fără să-i acorde totuşi vreo pondere în formarea poporului român. Cei mai categorici în respingerea oricărui amestec al romanilor cu dacii sunt Samuil Micu şi Petru Maior, care şi fac din exterminarea dacilor şi din faptul că printre coloniştii aduşi de la Roma se aflau şi familii aristocratice garanţia purităţii latine a poporului român, ci şi a „nobleţei" sale, atât de solicitată în Transilvania „naţiunilor politice". Dar, cel care prezintă şi în acest domeniu argumente mai substanţiale cu privire la familiile aristocratice aduse din Italia este tot Şincai. Fiindcă nu se referă numai la Eutropiu sau la alte izvoare istorice, cum fac Micu şi Maior, pentru a susţine colonizarea Daciei de către romani, ci acordă un rol însemnat dovedirii acestui fapt prin probele materiale din Dacia însăşi, Şincai îşi îngăduie să completeze imediat pe Eutropiu cu inscripţiile existente în Ardeal, dintre care el aminteşte pe cele publicate *(Inscriptiones Dacicae)* de fostul său profesor la colegiul iezuit din Cluj, Fridvalski: „...[Traian] foarte mulţi lăcuitori au dus în Dachia din toată lumea romanilor, dară mai ales din Roma şi din Italia, precum adevereează însripţiile, care până-n zioa de astăzi custă [există], mai cu samă în Ardeal; din care inscripţii aceaia încă se dovedeşte, că nu numai gloate mişele [din oameni de rând], ci şi familii de frunte au fost duse sau strămutate în Dachia" *(ibidem,* pp. 13–14). Deşi nici aici nu pune la îndoială exterminarea daco-geţilor de către romani, Şincai ţine să citeze laudele aduse acestora din partea împăratului Iulian Apostatul, tocmai pentru a sublinia şi mai puternic importanţa victoriei obţinute de Traian: „Că dachii erau cei mai tari şi mai viteji întră toate neamurile cele de-atunci şi pentru statura şi tărimea trupurilor şi pentru câte le băgase lor în cap Zamolxes, carele se cinstea de dânşii. Pentru că fiind ei încredinţaţi că nu vor peri cu totul, fără numai se vor strămuta cu lăcaşul, pururea era gata a se băga în primejdii, ca cei ce-şi aştepta mutarea." *(Ibidem,* p. 15.)

Ciudat este, totuşi, că învăţatul ardelean, urmărind situaţia Daciei traiane, va menţiona invaziile carpilor şi ale altor triburi daco-getice în noua provincie romană. Şi, cu toate că-i pomeneşte de multe ori, nu sesizează nici o legătură între aceştia şi daco-geţii din Dacia traiană. Mai mult, împărtăşind confuzia

care se făcea în mod obişnuit în acea vreme între triburile daco-gete libere, cele germanice şi cele scitice, Şincai le declară consecvent şi pe cele dintâi tot germanice. Astfel, în prima mențiune se afirmă: „Anul acesta [248], precum iaste cel dintâiu, dintru a doaoa mie de la zidirea Romei, tocmai aşa iaste începutul tuturor reutăţilor şi al năcazurilor, care de aci înainte au trebuit să le sufere romanii cei din Dachia, adică strămoşii noştri, ai românilor celor de-acum, pentru că în anul acesta s-au sculat asupra românilor cei ce se numesc de Zosim Comitul carpi, de Paul Diaconul şi Eutropie gothi, de Gheorghie Synghellul, Chedren şi Zonara schythe şi gothi, şi au început a prăda locurile cele vecine Dunărei, adecă Dachia..." (p. 35). În continuare, referirile la invaziile dacilor liberi se fac pe aceeaşi linie: „În anul acesta [249], gothii, despre carii ceteşte pe Procopie, boranii, despre carii vezi pre Báudrand, urugundii, despre carii, Constantin Porfirăgheneta şi carpii, despre carii, Brúzen, iarăşi au năpădit în Dachia, ca şi preste Dunăre, în Mesia..." (p. 36), iar la anul 251 se indică şi divergenţele de păreri ale diverşilor autori despre luptele duse de Decius împotriva „varvarilor" care au atacat „Dachia Veche": „Cum că împăratul Messie Dechie, în anul acesta, s-au bătut cu varvarii, carii nu numai Dachia Veche, ci şi Mesiile, cu alte ţeri de prin pregiurul lor le prădase, toţi avtorii mărturisesc: dară ce feliu de neam ar fi fost şi cum s-ar fi chiemat varvarii aceia, aşişderea unde s-au bătut şi unde au perit Dechie împreună cu feciorul său, în vorbe nu se lovesc; pentru că Zosim Comitul îi numeşte schythe şi zice că au venit de preste Tanaid şi că lângă Tanaid au şi perit Dechie; Paul Diaconul, Gheorghie Synghellul şi Chedren îi numesc schythe sau gothi; Zonara cu Calvisie îi numesc varvari; ci Lactanţie îi cheamă carpi; şi mai pre urmă numitul Zosim Comitul, într-alt loc, îi chiamă gothi, borani, urugundi şi carpi (despre carii s-au vorbit la anul 249). [...]; boranii şi carpii mi se văd a fi fost de o viţă cu gothii" (p. 36–37), părere pe care o împărtăşeşte în multe alte locuri (anii 252, 257, 269 etc., etc.), dar mai ales la anul 319, unde sunt trecute o serie de neamuri dacogetice printre cele germanice: „aşadară pre vremea aceasta, nu neamurile gothilor, ci românii, cei din colonia lui Traian prăsiţi, era în Dachia-cea-Veche, ci neamurile gothilor, adecă: visigothii, ostrogothii, boranii, carpii, basternii, carpodachii, taifalii, victofalii, ghepidii şi ceilalţi de viţă nemţească,

carii toţi în commun de greci se numea schyte, iară de latini se chiăma gothi, mai adeseori au năvălit în Dachia Veche preste beţii strămoşi noştri; pentru care năvăliri, Dachia lui Traian sau cea Veche, pe vremea Marelui Constantin, se chiăma Gothia, iară mai târziu, s-a numit Ghepidia, tot pre vremea neamurilor acestor, gothiceşti, căci după aceia, pre tâmpurile altor neamuri, alte nume au avut amândoao Dachiile, adecă şi a lui Traian şi a lui Aurelian, precum se va arăta la anii viitori" (p. 66.). Dealtfel, confuzia era frecventă şi între „geţi" şi „goţi", fiind preluată şi de Şincai când vorbeşte de luptele împăratului Prob cu „popoarele (neamurile) geticeşti" (înţelegând prin ele pe goţi). Această confuzie este folosită şi de anumiţi cronicari şi istorici saşi care îi prezintă pe saşi ca descendenţi ai „geţilor". Într-o situaţie mai contradictorie se pune învăţatul român când relatează evenimente în legătură cu Galeriu şi cu mama acestuia, fiindcă aici, odată cu respingerea unor acuzaţii aduse de Lactautius împăratului Traian şi cu pledoaria pentru continuitatea romanilor în Dacia, el admite existenţa dacilor şi după transformarea Daciei în provincie romană, ceea ce se opune din nou părerii sale de principiu despre exterminarea lor tocmai în perioada menţionată. „Prăsit au fost [Galeriè] din Dachia-cea-Râpoasă şi într-însa s-au şi îngropat" – extrage Şincai din *Breviarul (Breviarium rerum Romanorum)* lui Aurelius Victor, la locul care l-au fost numit Romulian, de pre numele Romulei, mamei sale" *(ibidem,* p. 57), pentru a dezvolta, apoi, o întreagă polemică istorică. „Ci Lactanţie, – continuă el – cu mult mai almintrelea scrie despre Galerie, zicând: «Era în bestia această firească varvárie şi ferime străină de sângele românesc [roman]. Nici e de a te mira, pentru că mumă-sa, transdanubiană (de peste Dunăre) fiind, când jăfuia carpii, atunci trecând apa, fugise în Dachia-cea-Noao?» Şi iarăşi tot Lactanţie scrie despre acelaşi Galerie, zicând: «Câte au făcut cei bătrâni [cuceritorii Daciei], din cădinţa oştirei, în coantra celor învinşi [dacilor], şi el au cutezat a le face în contra romanilor şi a suppuşilor lor, pentru că părinţii lui [fiind de origine dacă] fusese suppuşi dărei, carea Traian, ca biruitoriu, ca pedeapsă o aruncase pre dachi, pentru cele multe rebelii ale lor».

În cuvintele lui Lactanţie, care s-au adus aici, foarte frumoase însemnări face Ştefan Baluzíe, din care numai câte sunt spre scopul meu le voi culege şi da înainte. Aşadară zice Balu-

zíe că Romula, muma lui Galerie, au fugit din Dachia-cea-Veche în cea Nouo, în tâmpul când au făcut Avrelian Dachia-cea-Nouă; ci aceasta nu se poate crede, pentru că de-ar fi fost atunci vreo pricină de a fugi din Dachia-cea-Veche în cea Noao, cum s-ar fi gătit și pornit Avrelian tocma atunci asupra perșilor? Așadară după aceaia au trebuit Romula să fugă în Dachia lui Avrelian, din Dachia lui Traian. Ce, de iaste adevărat, precum și iaste, din Lactanție încă se adeverează că Dachia Veche n-au fost golită prin Avrelian de toți colonii lui Traian.

În câtu-i despre darea, de Lactanție așa pomenită, ca cum ar fi fost de Traian aruncată pre dachi, așa scrie Baluzíe: «Xifilín, din Dión pomenește amândoao pornirile lui Traian asupra dachilor, dar nicăieri nu pomenește de darea carea s-ar fi poruncit lor. Numai atâta zice, că Dachia s-a făcut provinciă, ce și Flavie Vopisc mărturisește, vorbind despre Avrelian. Ci, fiindcă aceaia regulă avea romanii ca toate țerile care se reducea în provincii, să fie supt dare și magistratului poporului românesc [roman] suppuse, precum arată Sigónie în cartea 1, *Despre cădințele provințiilor,* nu e nici o îndoială că Dachia n-au fost supt dare, mai vârtos pentru că Lactanție apriat întărește aceasta.» Până aicea Baluzíe, ci eu mă întorc acolo, de-unde m-am fost abătut". *(Ibidem,* pp. 57–58.).

Evident, nu am apelat la toate aceste citate din *Hronică* numai pentru a demonstra contradicțiile în care cade Șincai în problema continuității populației autohtone în Dacia după transformarea ei în provincie romană, ci și pentru a sublinia contribuția pozitivă a învățatului român pe acest tărâm de atestare științifică a ei, indiferent de atitudinea sa principială. În fond, relatând anumite fapte în legătură directă sau indirectă cu Dacia traiană și aducând toate datele descoperite pentru explicarea lor, el nu ezită să se prevaleze și de mărturii care, într-un fel sau altul, atestă existența daco-geților pe teritoriul fostului regat al lui Decebal și după romanizarea acestuia (încercând să lămurească problema impozitelor introduse de Traian în semn de răzbunare), după cum acordă și o mare importanță deselor năvăliri, timp de peste două secole, ale diverselor triburi de daci liberi (carpi, carpo-daci, costoboci etc.) în noua provincie imperială, atât înainte, cât și după retragerea sa de către Aurelian, în sudul Dunării, a trupelor și administrației romane. S-ar putea obiecta, în această privință, că, încadrându-i pe dacii

liberi (pe carpi, carpo-daci, costoboci, chiar atunci când apar sub denumirea generală de geți) între semințiile germanice, Șincai i-ar fi socotit pe aceștia străini de populația daco-getică din Dacia traiană. Credem că nu există temeiuri pentru o astfel de interpretare a poziției sale în această problemă, dat fiind că menționata confuzie între triburile daco-getice și cele germanice aparține și surselor istorice la care apelează; nicăieri Șincai nu face deosebire între daco-geții din fostul regat al lui Decebal și triburile dacilor liberi, iar confuzia cu pricina a fost folosită de o serie de cronicari și istorici sași – inclusiv de L. Toppeltin[21] – în teoria descendenței populației săsești din geți. Cât despre poziția de principiu a lui Șincai, comună cu a lui Samuil Micu și Petru Maior, potrivit căreia daco-geții („dachii" sau „ghetele") au fost exterminați odată cu transformarea Daciei în provincie imperială și popularea ei cu numeroși coloniști aduși de Traian din toată lumea romană, dar mai ales din Italia, precumpănitor din Roma, deși categorică, ea este doar enunțată într-o formulare generală: *„Anul 106,* Traian, după ce au învins și *stâns pre dachi* [subl. n, I.L.], au zăbăvit în Dachia, Mesia și Thrachia până în anul 108, precum se va adeveri de-aci încolo" *(ibidem,* p. 14). Am văzut, apoi, că în relatarea evenimentelor ulterioare Șincai nu mai pomenește de exterminarea daco-geților, deși atât în perioada menționată de citatele anterioare, cât și după aceasta – până la limita secolului al VI-lea – el se referă deseori la ei (la început și la cei din Dacia traiană), mai ales la incursiunile celor liberi în fosta Dacie traiană și chiar în sudul Dunării.

Am stăruit asupra contribuției lui Șincai în atestarea continuității daco-geților pe întreg teritoriul Daciei (atât în provincia romană, cât și în regiunile neocupate de Traian) până târziu, în secolul al VI-lea, fiindcă în problema dată învățatul român nu este deloc interesat să facă acest lucru. Dimpotrivă, ținând seama de concepția sa ideologică-politică latinistă, de rolul pe care îl atribuie aproape toți învățații Școlii Ardelene latinității pure a românilor pentru revendicarea egalității lor în drepturi cu stările politice privilegiate, exterminarea dacilor și descendența românilor exclusiv din coloniștii romani erau absolut necesare. Dealtfel, pe această linie, Șincai, la fel cu prietenul său mai vârstnic, Samuil Micu, nu o dată folosește intenționat apelativul „românesc" pentru „roman" și chiar etnonimul „români" pentru „romani".

Fără îndoială, nivelul cercetării istorice din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea nu le îngăduie învățaților Școlii ardelene să elaboreze o concepție științifică unitară și consecventă asupra genezei poporului și limbii române, ceea ce nu exclude însă rolul uriaș pe care l-au îndeplinit ideile formulate de ei în această problemă, pentru trezirea și dezvoltarea conștiinței naționale a poporului român, pentru trecerea de la conștiința de neam la cea de națiune, de la situația de națiune în sine la cea de națiune pentru sine. De aceea, înainte de a urmări mai îndeaproape specificul latinismului istoric și lingvistic al fiecărui învățat în parte, credem că ar trebui confruntată, măcar în linii mari, poziția lor principială comună în problema genezei și continuității poporului și limbii române pe teritoriul fostei Dacii cu teoriile și concepțiile ulterioare, inclusiv cu actualul mod de abordare și interpretare a lucrurilor, ținând seama de evoluția istoriografiei însăși în cele două secole de dezvoltare socială și națională parcurse de-atunci. Înșiși învățații Școlii ardelene își formulează ideile în opoziție cu denigratorii propriului popor – ne referim la Eder, Sulzer, Engel etc. –, care, negând latinitatea sau continuitatea românilor (ori ambele deodată) pe teritoriul fostei Dacii, încearcă, de fapt, să apere menținerea sistemului feudal de „națiuni politice“ și „confesiuni recepte“ din Transilvania, în virtutea căruia românii, deși populația cea mai veche și majoritară a principatului, erau tratați ca venetici și tolerați pe pământul strămoșilor lor.

Ar fi profund eronat să credem că pe apărătorii feudalismului reacționar din Transilvania i-ar fi interesat adevărul și cunoașterea științifică în problema genezei poporului și a limbii române, ori prezentarea corectă a luptei românilor pentru apărarea ființei lor ca neam. De aceea însăși cerința fundamentală a respectării adevărului istoric ne obligă să abordăm și să înțelegem corect ideile istorice naționale ale Școlii ardelene în contextul istoric în care au apărut, context care implică, deopotrivă, nivelul atins de istoriografia epocii în problema care ne interesează, diversele răstălmăciri ale mărturiilor istorice de către apărătorii ideologici ai menținerii neschimbate a raporturilor feudale pe tărâm social și național, rolul noii ideologii, progresiste, cu interesele ei limitate specifice, în elaborarea unei concepții despre formarea limbii și a poporului român, despre caracterul latin al acestora, despre lupta românilor pentru

păstrarea ființei naționale și despre necesitatea constituirii lor într-o națiune conștientă, care să-și poată dobândi unitatea și libertatea de care aveau nevoie.

Așa cum menționam și în altă parte, stadiul obiectiv și subiectiv la care se afla istoriografia română și străină în problema latinității limbii și poporului român, ca și gradul de conștiință al romanității la poporul român până la momentul Inocențiu Micu, deschizătorul luptei naționale a românilor, sunt prezentate, argumentat și critic, în lucrarea istoricului nostru Adolf Armbruster: *Romanitatea românilor*. Stadiul respectiv este analizat, desigur, din perspectiva unui întreg șir de investigări ulterioare și de pe poziția științifică de azi a istoriografiei materialist-istorice și nu din unghiul de vedere al uneia sau alteia din părțile aflate în disputele de idei ale epocii. Nu trebuie uitat, apoi, faptul că multe izvoare importante pentru soluționarea problemelor abordate – cronici în manuscris, acte oficiale și particulare, inscripții, monede, diverse monumente etc. – au continuat să rămână până nu demult inaccesibile cercetătorilor istorici. Astfel, pentru învățații Școlii ardelene ar fi fost important să cunoască, de pildă, anumite manuscrise istorice ale unor pastori sași care se ocupaseră, înainte de secolul al XVIII-lea, de problema latinității limbii și poporului român. Împrejurările i-au împiedicat să cunoască manuscrisele respective, ele fiind valorificate abia în relativ recenta lucrare a lui Armbruster. Ce să spunem, de asemenea, de sprijinul pe care l-ar fi putut avea și din materiale furnizate și puse în valoare, ulterior, de arhivistică și arheologie, discipline științifice aflate atunci în plin proces de constituire. Dar chiar atunci datele furnizate de acestea începuseră să aibă o oarecare pondere în formularea unor opinii ale istoricilor. Dealtfel, începând cu Samuil Micu, toți învățații Școlii ardelene apelează, pe cât le stă în putință, și la materialele de arhivă, bineînțeles fără să aibă totdeauna discernământul critic necesar. Cel care scotocește insistent și sistematic documentele de arhivă – începând cu fondurile secrete din biblioteca Vaticanului și terminând cu colecțiile de documente ale unor istorici contemporani (de exemplu, cea a lui Cornides) – este îndeosebi Gheorghe Șincai, care consultă, după cum am văzut, și colecția de inscripții romane din Dacia a lui Fridvalski, după cum cercetează și monumentele din Cetatea eternă, legate de luptele pentru transformarea Daciei în provin-

cie romană. Nici studierea și interpretarea științifică a datelor pe care le oferă diferitele monumente de mare valoare documentară și istorică – între care un loc de prim ordin îl ocupă tocmai Columna lui Traian – nu se ridicau, în acea vreme, la nivel prea ridicat. Cu toate acestea, Șincai și Maior, care nu o dată au admirat vestita Columnă, devenită monument funerar al „divului" Traian au încercat să descifreze o serie de taine ale poporului propriu din formidabila cronică sculptată a războaielor dacice. Îndeosebi Maior face trimiteri interesante la scenele de pe Columnă, când prezintă războaiele de cucerire a Daciei (cf. *Istoria pentru începutul românilor în Dacia,* I, pp. 95–99). Păcat că n-a cunoscut și monumentul triumfal de la Adamclisi, aflat atunci sub stăpânire otomană.

Ca și pentru alți istorici contemporani, ponderea principală privind perioada amintită o dețineau, totuși, mărturiile scrise ale autorilor antici. Și soarta fusese ingrată, în această privință, cu strănepoții entuziaști ai coloniștilor romani din Dacia. Documentul scris cel mai important despre războaiele de cucerire și transformare a Daciei în provincie romană, întocmit de însuși împăratul Traian, adevărat jurnal al „gesturilor" sale, *De bello dacico,* s-a pierdut încă în antichitate, nemaiexistând decât puține și sărace referiri la conținutul său, în scrieri ulterioare evenimentelor. Puținătatea și subiectivismul informațiilor referitoare la momentele de cotitură din istoria Daciei traiane – în special cele despre cucerire și colonizare, ca și despre retragerea trupelor și administrației romane în sudul Dunării – explică de ce multe dintre exagerările, inexactitățile și confuziile din scrierile istoricilor Școlii ardelene își au, în mare măsură, originea în chiar izvoarele scrise la care apelează. Evident, modul de înțelegere și interpretare a datelor nu este determinat numai de particularitățile izvoarelor folosite, ci și de nivelul de cunoaștere a problemelor, de concepția asupra istoriei, dar nu în ultimul rând și de ideologia, de interesele sociale și naționale ale celor care le folosesc. Astfel, referitor la transformarea Daciei în provincie romană și la părăsirea ei de către Aurelian atât învățații Școlii ardelene, cât și adversarii lor se referă, în general, cam la aceiași autori: Dion Cassius, Eutropius, Sextus, Rufus, Vopiscus, Lactantius, Procopius, Zosimus Comes etc., ceea ce nu-i împiedică să susțină, în unele cazuri, păreri exact opuse. Astfel, pornind de la afirmațiile lui Eutropius, potrivit

cărora Traian „așa de reu a înfrânt pe dachi, cât n-au remas nici carii se agonisească pământul, nici carii să lăcuiască prin cetăți" *(Hronica românilor,* p. 13) și, drept urmare, în anii următori, același Traian „foarte mulți lăcuitori au adus în Dachia din toată lumea romanilor" *(ibidem,* p. 13), se ajunge, înainte de toate, la negarea continuității elementului autohton în Dacia.

Dar, cum s-a putut observa în traducerea lui Șincai, formularea istoricului latin nu cuprinde afirmarea explicită a pieirii totale a dacilor, necum a exterminării lor, după cum prin colonizarea masivă nu se înțelege o înlocuire completă a populației autohtone cu coloniști romani. Un fapt este cert: Eutropius nu se exprimă la modul logico-științific, ci își manifestă, hiperbolic, entuziasmul față de victoria lui Traian asupra dacilor și, tocmai din această cauză, îi exagerează efectele. Dacă reducem însă hiperbola la o exprimare simplă, neretorică, afirmațiile lui Eutropius nu semnifică mai mult decât că, datorită pierderilor însemnate suferite de daci (morți, răniți, fugari etc.), pentru a normaliza viața social-economică a provinciei, Traian a fost nevoit să completeze populația activă existentă cu numeroși coloniști aduși din restul imperiului, ceea ce ni se pare un fapt cu totul veridic din punct de vedere istoric și care nu presupune neapărat discontinuitatea elementului autohton. În Transilvania epocii mai importantă decât valorificarea critică a spuselor lui Eutropius se dovedea însă absolutizarea hiperbolei însăși, atât pentru învățații români, cât și pentru adversarii lor de idei. În spiritul prevederilor reacționare ale *Aprobatelor* și *Compilatelor,* populația românească din Transilvania trebuia să-și prezinte atestatul de noblețe ca să-i fie luată cât de cât în considerare revendicarea unor drepturi elementare pe teritoriul pe care-l locuia. De aceea, pentru istoricii Școlii ardelene hiperbola pieirii dacilor și a colonizării masive a noii provincii cu romani se transformă într-un argument de prim ordin pentru dovedirea purității latine a românilor, ca descendenți exclusivi ai coloniștilor aduși de Traian, singurul în stare să certifice noblețea romană a românilor. Și pe adversarii mișcării de emancipare națională a românilor – de genul lui Eder și Engel – îi interesa aceeași hiperbolă a lui Eutropius, dar urmărind un scop contrar: negarea latinității poporului român. Discontinuitatea populației daco-getice constituia premisa înlocuirii ei cu o populație romană, pentru ca, în legătură cu retragerea trupelor și adminis-

trației romane în sudul Dunării să se afirme și cea de a doua discontinuitate: a înșiși coloniștilor romani. Astfel, absolutizării afirmațiilor lui Eutropius, Engel, Eder și ceilalți adversari ai mișcării de emancipare națională a românilor din Transilvania îi adaugă absolutizarea exagerărilor lui Vopiscus în legătură cu retragerea oficialităților romane în sudul Dunării de către împăratul Aurelian, după cum subliniază chiar Petru Maior în celebra sa lucrare *Istoria pentru începutul românilor în Dacia.* Dealtfel, pentru a ne da seama mai bine de manevra ideologilor reacțiunii feudale transilvănene, vom cita, după Petru Maior, atât textul latin cu pricina, cât și traducerea din expunerea sa istorică propriu-zisă. Iată cum încerca Vopiscus să justifice retragerea administrației și trupelor romane din Dacia: *„Cum vastatum Illyricum ac Moesiam deperditam videret, provinciam trans Danubium Daciam, a Trajano constitutam, sublato exercitu et provincialibus reliquit, desperans eam posse retineri; abductosque ex ea populos in Moesiam collocavit appellavitque suam Daciam, quae nunc duas Moesias dividit"* (Flavius Vopiscus *In Aureliano,* cap. 39)[22], respectiv în traducerea lui Petru Maior: „Văzând [Aurelian] Illiricul pustiit și Misia pustiită, provincia Dachia prèste Dunăre, cea de Traian făcută, rădicând de acolo oastea și provincialii, o-au lăsat, desnădăjduindu-se aceaia a se putea ținea, și pre dusele popoară le-au așezat în Misia și o-au chiemat Dachia sa, carea acum desparte cele doao Misii" *(ibidem, vol. I, p. 118).*

Se poate observa că și în cazul lui Vopiscus, ca și în cel al lui Eutropius, exagerarea are tot temeiuri subiective și că, invocându-se lipsa de speranță în posibilitatea menținerii Daciei în cadrul imperiului, se vorbește despre părăsirea ei de către Aurelian, „scoțând din provincia Dacia [...] armata și provincialii", cel care părăsește Dacia traiană, este, de fapt, Aurelian și nu întreaga populație a provinciei. Vopiscus afirmă, ce-i drept, că Aurelian a scos „armata și provincialii" (sub care s-ar putea înțelege și întreaga populație) dar, în mod evident, pentru a-l dezvinovăți pe acesta că ar fi lăsat „prea mulți cetățeni romanești varvarilor", cum i se reproșase lui Hadrian, când intenționase și el să părăsească Dacia (cf. Gh. Șincai, *Hronica românilor,* ed. cit., vol. I, p. 18). Pentru Eder, Engel și ceilalți adversari ai latinității și continuității românilor discontinuitatea daco-geților constituia și premisa discontinuității coloniștilor

romani în Dacia, ca și condiția amestecului lor cu slavo-bulgarii din sudul Dunării și a revenirii lor târziu, la mijlocul secolului al XIII-lea, în nordul Dunării. Pe această linie, susținătorii discontinuității românilor în Dacia formulează, în secolul al XIX-lea, prin Roesler și adepții acestuia, o întreagă teorie imigraționistă. Poziția lui Roesler nu se deosebește prea mult de concepțiile neștiințifice ale lui Eder, Sulzer și Engel. Obiectivul politic este același: demonstrarea condiției de venetici a românilor în Transilvania și justificarea, pe această bază, a menținerii lor în situația de „tolerați". Singurele deosebiri țin de modul de argumentare a discontinuității, a etapelor și locului de formare a poporului român, dar mai ales de imigrare a lui în nordul Dunării. Astfel, ca și în cazul adversarilor Școlii ardelene, revenirea populației romanice din sudul Dunării s-ar fi făcut abia în secolul al XIII-lea, deci după o absență de un mileniu, timp în care alte popoare s-au stabilit, temporar, pe acest teritoriu iar cele reprezentate de „națiunile politice", recunoscute ca atare de constituțiile feudale ale Transilvaniei, s-au statornicit aici definitiv. Pe temeiul acestei teorii false și absurde și invocându-se dreptul istoric feudal, se încerca justificarea luptei împotriva constituirii națiunii române și a statului român unitar.

Subliniind aceste lucruri, nu putem trece, desigur, nici peste erorile învățaților Școlii ardelene, cu privire la puritatea latină a originii limbii și poporului român, ca și peste alte neajunsuri derivând din această concepție greșită.

Dar, înainte de a ne opri asupra modului în care și-a dezvoltat fiecare latinismul istoric și lingvistic, ar fi poate util să insistăm și asupra altor aspecte comune ale concepției lor generale despre geneza poporului și limbii române.

Am văzut, până acum, că toți susțin, – mai mult sau mai puțin consecvent originea romană a poporului și limbii române. Pe această linie, pentru ei, românii nu erau decât urmașii nealterați ai coloniștilor romani aduși în Dacia de împăratul Traian, după cum limba română era latina vorbită de aceștia, dar coruptă de-a lungul secolelor, datorită influențelor străine la care a fost supusă de urmași, îndeosebi datorită introducerii slavonei în biserică și în cancelariile domnești. Ei susțin, în principiu, dispariția elementului autohton daco-getic și, ca atare, neagă aportul acestuia la formarea limbii și a poporului român.

În schimb, ei combat cu vehemență orice încercare de negare a continuității elementului roman în Dacia și după retragerea trupelor și administrației romane în sudul Dunării, prevalându-se de argumente raționale judicioase și veridice, dar care vin în contradicție și cu poziția lor în problema discontinuității daco-geților. Aria geografică de formare a limbii și poporului român cuprinde, în concepția lor, atât Dacia traiană (extinsă dincolo de hotarele provinciei imperiale, până la limitele teritoriului locuit de triburile daco-getice), cât și Dacia aureliană (în special porțiunea dintre Dunăre și munții Hemului), deși centrul îl plasează în stânga Dunării. În linii generale, poziția lor în această ultimă problemă a fost confirmată de istoriografia și lingvistica științifică ulterioară. Evident, respingând substratul traco-dacic al limbii române și nesupunând unei analize științifice nici adstraturile particulare ale celor patru dialecte ale limbii române, ei nu puteau să stabilească adevăratele temeiuri ale unității și diversității acestora, deși sunt primii care le intuiesc și vorbesc despre ele.

Nu trebuie să uităm că ne aflăm în fața unor istorici și lingviști iluminiști, pentru care rolul personalităților, al opiniilor și în general al rațiunii în mersul istoriei este, în general, determinant. În această privință nici exponenții cei mai avansați ai filosofiei „luminilor" nu fac excepție. Astfel, în legătură cu rolul determinant atribuit personalității, el spune între altele: „Istoria poporului evreu, de exemplu, era, pentru Holbach, opera unui singur om, Moise, care a modelat caracterul evreilor și le-a dat *constituția socială și politică, precum și religia lor.* Și fiecare popor, adăuga Holbach, a avut un Moise al său." *(ibidem,* p. 166.)

Deși este foarte probabil că învățații Școlii ardelene nu au cunoscut scrierile lui Holbach, ei împărtășesc o concepție istorică asemănătoare. Pentru ei împăratul Traian este adevăratul „Moise" al românilor, căci, scrie Samuil Micu, „acesta au fost săditoriul și părintele românilor celor ce și astăzi sunt în Dachia[23]", iar Șincai îl numește „urzitorul, întemeietoriul și-i de-a zice tatăl românilor" *(Hronica românilor,* ed. cit. I. p. 18).

Cel din urmă interpretează în sens iluminist și unele măsuri luate de Traian atât la Roma, cât și în Dacia, făcând din politica acestuia un model de „luminare" a poporului și un stimul pentru dezvoltarea conștiinței naționale: „Înțelepțește socotind îm-

păratul Traian că fieştecare stăpânire n-are op numai de arme, ci şi de învăţături (pentru că armele numai decât apără sau întăresc împărăţiile, dară învăţăturile şi meşteşugurile le fericesc), puţintel au încetat de la arme şi au pornit învăţăturile şi meşteşugurile întră suppuşii săi; pentru că în Roma au făcut bibliotheca cea de pre numele lui Ulpiana chiemată, iară în Dachia collegiurile sau şcoalele bărdaşilor şi ale băieşilor ş.c.l. Batăr de ar urma lui Traian şi oblăduitorii românilor! şi ar băga întră dânşii întâiu învăţăturile (cum se zic) cele frumoase, a doaoa meşteşugurile, barem, cele mai de treabă şi mai de lipsă ca să nu urluiască românii pre alte neamuri! Aceasta de se va face, crede-mă, românii vor fi dintre cei mai fericiţi!" *(Ibidem,* p. 16.)

Cum observam şi cu alte prilejuri, istoricii Şcolii ardelene încearcă să argumenteze adesea, în acelaşi spirit iluminist, şi continuitatea coloniştilor romani în Dacia. Argumentului raţionalist adus de Cantemir în legătură cu continuitatea, potrivit căruia inexistenţa mărturiilor scrise despre populaţia daco-romană în Dacia, în perioada diverselor ocupaţii ale popoarelor migratoare, nu infirmă prezenţa ei pe aceste meleaguri, tocmai pentru că nu există nici mărturii contrarii, Samuil Micu, Gheorghe Şincai şi Petru Maior îi aduc altele noi, întemeiate pe raporturile necesare care trebuiau să se stabilească între cuceritori şi supuşi. Îndeosebi Samuil Micu şi Petru Maior pun un accent deosebit pe faptul că popoarele migratoare, fiind războinice, nu-şi puteau asigura singure cele necesare traiului şi, ca atare, trebuiau să stabilească relaţii de convieţuire activă cu locuitorii Daciei, care erau agricultori (le furnizau cereale şi produse animaliere). Mai mult, ei presupun că localnicii erau folosiţi de către cuceritori – în acţiuni auxiliare – şi în luptele acestora cu alte triburi migratoare. Nici ei nu exclud, desigur, adăpostirea vremelnică a daco-romanilor în locuri mai ferite (pădurile din zonele de deal şi cele subalpine, văile apelor etc.), îndeosebi în momentele de iureş ale invaziilor propriu-zise. Fiind însă realişti, ei sunt convinşi, totodată, că un întreg popor nu putea trăi ascuns secole în şir de teama invadatorilor şi, de aceea, a găsit şi diverse căi de convieţuire cu aceştia, mai ales când era vorba de triburi care s-au stabilit pentru mai mult timp pe meleagurile Daciei, cum s-a întâmplat cu anumite neamuri germanice, slavone şi tiurce. În acest fel îşi explică ei şi de ce în toată această lungă epocă a migraţiilor, relatând despre eveni-

mentele petrecute aici, cronicarii străini îi trec, în general, sub tăcere pe daco-romani și-i menționează numai pe cuceritori, după cum și teritoriul – întreg sau anumite părți ale lui – îl numesc în funcție de aceste triburi migratoare: Gothia, Gepidia, Comania etc., etc. Este adevărat că unii autori, în special bizantini, arhaizează toponimia și, când se referă la nordul Dunării, vorbesc mereu de Dacia și Scithia, înglobând sub denumirea de neamuri scithice cele mai diverse triburi migratoare, din seminții diferite. Folosindu-le mărturiile, am văzut că Șincai îi corectează adeseori, dar nu întotdeauna în mod satisfăcător (ne gândim tocmai la pomenitele confuzii între triburile daco-getice și cele germanice). Cât despre raporturile dintre populația autohtonă și triburile migratoare care au trăit mai mult timp în anumite regiuni ale fostei Dacii, învățații Școlii ardelene nu idealizează caracterul lor concret, dar nici nu le socotesc incompatibile cu supraviețuirea daco-romanilor și prefacerea acestora în românii de mai târziu, din perioada primelor formații social-politice comune cu bulgaro-slavii, cu bulgarii și alte popoare migratoare, sau altele proprii, numai ale lor, din care se vor dezvolta statele feudale românești. Șincai acordă o extraordinară importanță tuturor mărturiilor în legătură cu aceste relații, mai ales când acestea sunt consemnate în acte diplomatice. Se pare totuși că, în zelul lor de a sublinia prezența importantă, dacă nu direct decisivă, a străromânilor în anumite evenimente sau împrejurări istorice pentru care nu dispun de-o atestare documentară specifică, ei se angajează uneori în exagerări și confuzii evidente. Astfel, atât pentru Samuil Micu (în *Scurtă cunoștință a istorii românilor* sau în *Istoria, lucrurile, și întâmplările românilor),* cât mai ales pentru Gheorghe Șincai (în *Hronica românilor,* I), și Petru Maior (în *Istoria pentru începutul românilor în Dacia* și în *Istoria besericei românilor atât a cestor din coace, precum și a celor din colo de Dunăre)* problema creștinismului timpuriu la daco-romani, cât și cea a reprezentării românilor pe tărâm clerical după recunoașterea noii religii de către împăratul Constantin cel Mare, erau puse cu foarte mare certitudine, deși abia în urma descoperirilor arheologice din zilele noastre s-au adus unele dovezi în sprijinul ipotezelor lor, desigur într-o accepțiune diferită, mult mai critică, fără exagerările acestora cu privire la existența unor episcopi ai românilor în perioada invaziilor popoarelor mi-

gratoare. Toți trei acordă, apoi, o extraordinar de mare importanță participării străromânilor – din sudul Dunării, dar și din nordul Dunării – la statul româno-bulgar de la Târnovo, întemeiat de frații Petru și Asan. Pentru a demonstra că voievodul Glad ar fi fost neapărat român, Maior este dispus (cf. *Istoria pentru începutul românilor în Dacia,* I. pp. 205–210) să admită venirea lui din sudul Dunării (de la Vidin), deși respinge, în principiu, orice imigrație românească de acest fel. Confuziile și exagerările lor cele mai dese și mai supărătoare sunt însă cele referitoare la relațiile dintre români și triburile tiurce, pecenegi și cumani, așezate temporar în anumite regiuni ale fostei Dacii. Maior elaborează o întreagă pseudo-teorie despre etnonimul „coman“ și „cuman“ ca variante ale celui de „roman“ și „ruman“ (cf. *Istoria pentru începutul românilor în Dacia,* I, pp. 248–256).

În pofida exagerărilor și confuziilor, învățații Școlii ardelene concep, în general, în spirit realist raționalist relațiile străromânilor cu triburile migratoare. Nu este vorba de un *modus vivendi* unic, stereotip, ci de un foarte elastic și complex proces de adaptare la condițiile atât de diferite pe care le implică lunga și dramatica epocă a invaziilor, în care trebuie luate în considerare atât particularitățile teritoriului locuit, cât și specificul triburilor migratoare, ceea ce demonstrează prezența unor elemente naiv materialiste și spontan dialectice în concepția învățaților români din Transilvania despre continuitatea majorității strămânilor în Dacia. Semnificativă, din acest punct de vedere, este demonstrația teoretică a lui Petru Maior din *Istoria pentru începutul românilor în Dacia,* îndeosebi în partea relativă la evenimentele descrise de notarul anonim al regelui Bela: „Zisei mai sus că romanii cei din Dachia nu numai pre la munți, ci și pre șesuri au rămas statornici, în lăcașurile și în moșiile sale, pentru că ghintele varvare, care năvălea în Dachia, mai vârtos având zburdare și datină a face pradă printr-alte țări, decât a lucra pământul, nu avea cauză de a zăhăi pre românii cei de pre la șesuri, de oară ce și lor bine le prindea românii aceia, precum spusei mai sus. Însă, precum românii cei de la șesuri erau supuși năvălitoarelor ghinte varvare, așa, nu mă îndoiesc că cei de pre la munți nu numai într-un loc avea prinții sau căpeteniile sale cu împărăție, care nu atârna de la varvarele ghinte. Pentru că la aceia nice nu putea răzbate var-

varii, nice de locurile acele nu avea lipsă ca să le supună șie, deoarăce ei și pre la șesuri puține locuri umplea cu familiile sale. Ba, și însuși românii acești de pre la munți, văzând că varvarii nu zăhăiesc pre frații lor cei de la șesuri, voia a ținea pace cu aceiași varvari; ba, cred eu că și cu armele sale le da varvarilor ajutoriu, când îi poftea.

Dintr-un feliu de împărăție ca aceasta, de munți, au fost românii aceia, de carii scrie notariul craiului Bela, la cap 44, că dederă ajutoriu lui Glad, în Bănat, asupra ungurilor. Asemene împărăție fu a strămoșului lui Menumorut din Bihor, a căruia șesurile cele de către Tisa le luase Attila, craiul hunilor, care se scrie la *Notariul* lui Bela, cap 20. Ba și a împărăției aceiia, a căriia schiptru îl ținea Gelu, atunci când intră Tuhutum cu ostașii ungurești în Ardeal, asemene fu începutul. Ci, la capetul sutei a opta, când avarii fură cu totul stinși de armele lui Carol cel Mare, cu tărie se lăți pre la șesuri, prin Ardeal." (Ed. cit., I, pp. 127–128.)

Cât despre raporturile româno-ungare, în mai mică măsură la Șincai și Maior, și într-o formă categorică la Samuil Micu, ele sunt așezate pe temei iluminist contractualist, ceea ce exclude caracterul de inegalitate între membrii acelorași categorii sociale ale comunității. Toți istoricii Școlii ardelene acceptă spusele notarului anonim, potrivit cărora, în urma morții lui Gelu, românii l-au ales drept căpetenie pe Tuhutum, căruia îi jură supunere și credință. Dar, în timp ce pentru Maior înțelegerea are loc exclusiv între Tuhutum și români și, ca atare, alegându-l de căpetenie, românii optează de fapt pentru o nouă dinastie, maghiară, fără să se închege și o comunitate româno-maghiară, la Samuil Micu, odată cu alegerea noului conducător, se instituie implicit și „universitatea româno-maghiară", asupra căreia va reveni învățatul român și cu alte prilejuri și pe care o invocă tocmai pentru a demonstra lipsa de temei istoric al inechităților naționale instituite de *Aprobate* și *Compilate*. Comentând alegerea lui Tuhutum de către români, Maior scrie, între altele: „Afară de toată îndoiala dară iaste că cu alegerea lui Tuhutum nici o schimbare nu s-au făcut întru cădințele românilor, în Ardeal, ci numai în locul domnului celui mort ș-au ales loruși românii domn sau duca și căpetenie pre Tuhutum, cât, precum Gelu fusese domn sau duca, așa, de aici înainte le fu românilor domn sau duca Tuhutum; și, precum lui

Gelu, așa și lui Tuhutum fură românii supuși politicești, iar nice cum alt feliu.

Deci, Tuhutum se fece domn sau prinţip, adecă crăișor românilor în Ardeal, și după dânsul, lângă familia lui rămase această domnie, cât, precum Tuhutum, așa și ceilalți după dânsul, din sângele lui, pre rând fură domni sau crăișori românilor din Ardeal, până la Giula cel Mic, pre care învingându-l Sfântul Ștefan, craiul ungurilor, carele întâiu așeză împărăția ungurească, își supuse șie Ardealul și pre românii cei din Ardeal; și așa alipind lăudatul Ștefan Ardealul lângă țeara ungurească, atunci își pierdură românii în Ardeal domnia." (*Ibidem,* pp. 181–182.) Polemizând cu Engel în problema motivelor pentru care l-au ales românii conducător pe Tuhutum, Maior se menține pe aceeași poziție, deși, în final, se exprimă mai concesiv, când conchide: „Ci, tocma să zicem că au priimit atunci românii pre unguri în Ardeal, pentru aceaia ca uniți laolaltă mai lesne să apere țeara, nici o micșorare de aici nu urmează mărirei românilor, ci mai vârtos se vede înțelepciunea lor. Au micșorare urmează de acolo strălucitelor ghinte ale Europei, că mai multe se uniră laolaltă, ca cu unită vârtute, mai lesne să se poată apăra asupra năvălirilor protivnice, precum unită e preastrălucita ghintă ungurească cu nemții?" (*Ibidem,* p. 188.)

În *Scurtă cunoștință a istorii românilor,* Samuil Micu face din alegerea lui Tuhutum ca voievod al românilor, în locul lui Gelu care căzuse în luptă, începutul instituirii unei comunități româno-maghiare de tip contractualist: „Românii văzând moartea domnului său, unindu-să cu ungurii, au ales domn pre Tuhutum, făcând împreună jurământ la Âștileu. Așea, după acèia ungurii și românii au fost împreună moștèni pământului din Ardeal și supt acèleași legi întru toate părtași au trăit." (p. 36.) Adevărul este, precum se știe, că alegerea lui Tuhutum ca voievod al românilor nu a însemnat și cucerirea Transilvaniei de către triburile maghiare. E vorba doar de instituirea unei dinastii de origine maghiară în fostul voievodat al lui Gelu. Cucerirea Transilvaniei începe mai târziu, abia cu regele Ștefan I, cucerire pe care același Samuil Micu, în lucrarea amintită, o consemnează tot în sens contractualist. Astfel, regele ungur, „ca singur stăpânitoriu al Ardealului", „au pus lăcuitorilor legi

neosebite de cèle din Țara Ungurească, iar lăcuitorii Ardealului să zicea ceata ungurilor și ceata românilor" (p. 37).

Asupra acestui „contract" învățatul revine și în continuare. Astfel, rememorând faptul că, în contrast cu situația existentă în timpul său, „mai înainte și românii era primiți [„recepți", adică recunoscuți ca fiind cetățeni ai principatului] și tocmai fii [ai] țării ca și ungurii, și era parte a statului" (p. 45), Samuil Micu se referă la „Conventul mânăstirii fericitei Mariei fecioarei, de Cluj-Mănăștur" din 1437 (cu privire la răscoala de la Bobâlna), publicat de G. Pray, în *Dissertationes Historico-criticae,* în *Annales veteres Hunorum, Avarum et Hungarorum* (Viena, 1774, 1775, cap. VII, § III), în care este amintită comunitatea româno-maghiară chiar la început, din moment ce Pavel Mare din Vaidahaza se întitula „stegariul universitatei (adecă a cètei) lăcuitorilor Ardealului, a ungurilor și a românilor..."[24]

Nu lipsită de interes este, de asemenea, poziția istoricilor Școlii ardelene față de relațiile străromânilor sau dacoromanilor (cum le spune deseori „puristul" Samuil Micu) cu diversele triburi și popoare slavone, față de rolul acestora în geneza și istoria poporului nostru. Ea a fost abordată în multe lucrări, dar, din păcate, adesea la modul simplificat, aproape exclusiv din perspectiva celor spuse de Șincai, în prefața din 1780 la *Elementa linguae daco-romane sive valachicae,* despre introducerea limbii slavone în biserică. Se știe, în această privință, că Șincai și Micu împărtășeau, pe atunci, punctul de vedere greșit, împrumutat din cronica interpolată a lui Ureche (Șincai spune că este vorba de *Cronica manuscrisă* a lui Miron Costin) și de la Dimitrie Cantemir, potrivit căruia slavona ar fi fost instituită ca limbă de cult la români în timpul Conciliului de la Florența, din ordinul domnitorului moldovean Alexandru I. Faptul în sine este chemat să demonstreze culminația procesului de corupere a limbei latine în Dacia, început odată cu ocuparea Daciei de către popoarele migratoare „mai întâi, pe vremea stăpânirii lui Gallienus, au fost supuși de goți, apoi de gepizi, după aceea de bulgari [prin bulgari Samuil Micu, Gheorghe Șincai și Petru Maior înțelegeau, în general, nu numai triburile bulgare turanice, ci și pe cele slave care s-au stabilit în Peninsula Balcanică, precum și poporul bulgar, rezultat din slavizarea bulgarilor turanici, I.L.] sau de alți barbari veniți din nord..." „Căci – argumentează mai departe Șincai – rezultă din istoriia

daco-romanilor, şi mai ales din *Cronica manuscrisă* a lui Constantin Miron, logofătul Ţării Moldovei, pe care de curând ne-a dat posibilitatea s-o citim preaeruditul şi deopotrivă preaînvăţatul domn Francisc Iosif Sulzer, ba chiar şi din *Descrierea Moldovei* a prealuminatului domn Dimitrie Cantemir, domnitor cândva în aceeaşi ţară, şi principe, că numai atunci de abia au ajuns înaintaşii noştri în starea de barbarie (decădere a limbii), în care ne aflăm acum, când au început, destul de prost inspiraţi, pe vremea Conciliului de la Florenţa, să folosească limba scrisă a slavilor, sau (dacă vrei) a illyricanilor, la oficierea cultului."[25]

Explicaţia acestei schimbări este, de asemenea, eronată: „Acest lucru de aceea s-a făcut, ne informează prealuminatul autor, ca să se facă pe placul arhiepiscopului oraşului Ahrida, din Bulgaria, care, aţâţat de Marcus (după cum se crede) din Efes, avea de gând ca în acest chip să închidă alor noştri orice cărare spre Sfânta unire cu Biserica romană." (*Ibidem,* pp. 70–71). Astfel „Alexandru I, domnitorul Moldovei, şi principe în aceeaşi ţară, i-a făcut pe plac şi a poruncit ca limba slavo-ilirică să fie primită la slujbele religioase în întreaga sa ţară. După aceea şi alţi dinaşti (domnitori) ai daco-romanilor au urmat exemplul acestuia, deşi (au făcut-o) cu paguba îndoită a întregului neam, şi nu mai puţin cu o îndelungată sciziune a aceluiaşi neam, de biserica latină şi cu cel mai mare detriment al propriei limbi..." (*ibidem,* p. 71).

Constatând însă această situaţie, învăţaţii români îşi întocmiseră un adevărat program de redresare a limbii. Socotind un prim pas important făcut în această direcţie de predecesori prin introducerea limbii române în biserică – „s-a adus deja un remediu, căci cu puţin după aceea [după pretinsa introducere a limbii slavone, I.L.], după ce s-a scurs cam un secol, înaintaşii noştri iarăşi au scos limba slavă, păstrând alfabetul" (*ibidem*), – urma să întreprindă ei restul, odată cu reforma învăţământului, adusă de Iosif al II-lea. Gramatica însăşi făcea parte din acest program, fiindcă pregătea şi fundamenta introducerea alfabetului latin în scrierea limbii române, după cum demonstra şi caracterul latin al structurii acesteia. Acestora trebuia să li se adauge şi un dicţionar român pentru a trece la acţiunea de „vindecare" a limbii: „Datoria noastră va fi, de aci înainte, să ne străduim să adăugăm cele ce vor lipsi din această ediţie, să corectăm erorile şi această *Gramatică,* împreună cu *Dicţionarul*

Daco-Roman, pe care (numai să nu ne lipsească răgazul și mijloacele de a-l scrie) intenționăm să-l compunem, să o aducem la o mai mare desăvârșire și să o facem mai folositoare publicului“ (*ibidem*, pp. 72–73).

Samuil Micu și Gheorghe Șincai se aflau deci, în 1780, la apogeul concepției lor latiniste. După cum am văzut din textele citate, ei acordau încă o mare importanță unirii cu biserica Romei și duceau o vie campanie de subliniere a latinității limbii și poporului român.

Evenimentele istorice ulterioare, îndeosebi experiența amară cu episcopul Bob și, în primul rând, eșecul suplicii burgheziei române, înaintată lui Leopold al II-lea, au contribuit, fără îndoială, la schimbarea concepției lor istorice în general și a ideilor latiniste în special. Nemaiavând temei să spere în folosirea bisericii „unite“ pentru obținerea de drepturi naționale pe seama românilor și nici în revenirea și continuarea politicii reformiste dusă de Iosif al II-lea, ei abandonează orice urmă de confesionalism greco-catolic, nu mai pun atâta preț pe reformele de sus, ci așteaptă emanciparea propriului popor, prin „luminarea“ maselor largi, prin trezirea și dezvoltarea conștiinței lor naționale, prin știința de carte și asimilarea cunoștințelor științifice, ceea ce duce, pe tărâmul latinist, la temperarea programului extremist de la 1780, iar pe tărâm istoric la un interes sporit pentru faptele înseși. În aceste condiții noi, deși implicit, ei își emendează adesea serios vechile teze rigide, inclusiv în problema relațiilor daco-romanilor cu slavii, mai exact cu slavii și bulgarii. Astfel, deși nu urmărește în amănunte și în toată complexitatea ei această problemă, Samuil Micu îi acordă un rol important în istoria poporului român. Este adevărat că el restrânge relațiile româno-slave la cele româno-bulgare, dar la scara întregului teritoriu locuit atunci de daco-romani. Punctul de pornire îl constituie momentul ocupării Daciei și, apoi, a Moesiei. În legătură cu aceasta, învățatul român notează: „Împărățind Constantin Bărbosul, bulgarii au coprins și au luoat Mesia și Dachia“ (*Scurtă cunoștință a istoriii românilor*, ed. cit., p. 54). El se referă, în continuare, la perioada țaratului bulgar, până la desființarea lui de către Vasile Bulgaroctonul. Ca o concluzie la raporturile româno-bulgare din această perioadă, Samuil Micu constată: „De cuprinderea Dachiei ceii noao prin bulgari, Dioclis preotul, carele au scris pre la anul

1200, așea scria: «După acèia bulgarii au prins toată țara latinilor, carii în vremea acèia romani să chiema». De atunci au început bulgarii pre românii cei din Dachia a-i chiema vlahi, care cuvânt în limba lor, precum în toate limbile născute din cea slovenească, înseamnă roman (4). Pre bulgari urmându-i grecii carii numele roman [de fapt de *romaioi,* I.L.] numai șie da, au început și ei a-i chiema vlahi, de la carii și latinii luând i-au chiemat vlahi, și ungurii, carii la începutul cuvântului nu pot zice doao neglasnice, i-au zis valahi și olahi (5)." (*Ibidem,* p. 35.) Două paragrafe speciale consacră Samuil Micu imperiului româno-bulgar, unde subliniază, alături de contribuția românilor din sudul Dunării, și pe a celor din „Dachia veche" la victoriile împotriva bizantinilor (cf. *ibidem,* pp. 48–51). Dealtfel, învățatul român crede că și în nordul Dunării au existat comunități româno-bulgare (slavo-bulgare) pentru ca, până la urmă, românii să-și dezvolte formații statale proprii, cu voievozi din sânul lor. Demnă de luat în seamă este părerea lui Samuil Micu în legătură cu consecințele acestei conviețuiri: prezența unor conducători slavo-bulgari a făcut ca să se introducă și limba slavonă (medio-bulgară) în cancelaria domnească: „Cum că romanii în Dachia cea vèche au avut domnii săi stăpânitori de la începutul crăiei bulgarilor, mai sus am spus. Acestea pănă au stătut crăia bulgarilor în putèrea sa supt ocârmuirea aceii crăii să văd a fi fost uniți, și doară unii au fost din neamul bulgăresc, cum și numele lor arată, și *aceasta iaste pricina pentru ce domnii Țerii Românești în multă vreme titulușul și-l scria bulgărește, și hrisoavele, sau diplomatele sale* într-acèiași limbă le scria." (*Ibidem,* pp. 53–54; sublinierea noastră, I.L.) Concluzia lui Micu este verosimilă și, cu toate că se referă numai la limba de cancelarie, ea reprezintă, totodată, o emendare tacită a poziției formulate de Șincai, în numele amândurora, în *Prefața* din 1780 la *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae,* în legătură cu introducerea slavonei ca limbă de cult.

Într-o viziune mult mai largă și complexă, Șincai acordă un spațiu cu totul impresionant atât relațiilor româno-bulgare în special, cât și relațiilor româno-slave în general. Zeci de pagini din volumul I al *Hronicii românilor* prezintă pe larg și amănunțit cele mai diverse informații despre bulgarii turanici, despre triburile slave stabilite în Dacia (slavini), despre con-

viețuirea daco-romanilor cu aceste popoare, desigur și cu inerente confuzii sau exagerări. Față de Samuil Micu, Șincai dovedește, pe lângă informații incomparabil mai bogate, și un spirit critic mai pronunțat.

În problema introducerii slavonei ca limbă de cult și de cancelarie, Șincai nu revine însă cu o emendare de principiu, fie ea și numai pentru folosirea în cancelaria domnească (cum este cazul la Samuil Micu). Dimpotrivă, ocupându-se de reprezentarea Moldovei la Conciliul de la Florența de către mitropolitul Damian, Șincai se corectează numai în privința domnului care se afla atunci pe scaunul țării, și căruia i-ar fi scris înaltul prelat român. Astfel, acum nu mai este vorba de Alexandru I, ci de „Ștefan II sau Elia I, căci Moldova pe vremea aceasta era împărțită între dânșii. Eu tătuși gândesc că la Elia au scris, pentru că scaunul mitropoliei atunci era în Suceava și Suceava era supt Elia..." (*Hronica românilor*, ed. cit., vol. I, pp. 601–602.). Deci Alexandru I, tatăl celor doi, nu mai putea să introducă limba slavonă în biserica Moldovei, din moment ce Șincai, citându-l pe Ignatius de Luca, constată că: „«Până la anul 1439, când Damian, mitropolitul Moldovei, s-au iscălit soborului din Florenția, românii s-au folosit cu limba latinească, ci următoriu lui Damian, fiind mare împrotivitoriu unirei cu Biserica Romei, au băgat literele slavinilor». De unde acestea Ignatie de Luca, el nu înseamnă, ci eu am arătat, la anii trecuți, cum că românii mai nainte s-au făcut creștini, decât bulgarii și ceilalți slavini, și că episcopii românilor în soboarele celor dintâiu numai lătinește s-au iscălit; așadară adevărat scrie Ignatie de Luca." (*Ibidem*, p. 603.)

Nici poziția lui Petru Maior nu se deosebește prea mult de cea formulată de Gheorghe Șincai. Și el acordă un spațiu însemnat, în *Istoria pentru începutul românilor în Dacia*, relațiilor româno-slave, dar mai ales româno-bulgare, după cum cartea sa se și încheie cu prezentarea pe larg a constituirii și pieirii imperiului româno-bulgar. Confuziile și exagerările nu lipsesc nici la el, mai ales când e vorba să demonstreze, după cum am remarcat și cu alt prilej, că Glad și Menumorut sunt români, că diversele triburi migratoare – cazari, cumani, pecenegi – sunt, de asemenea, simple denumiri ale românilor. Cât despre introducerea limbii slavone ca limbă de cult și de cancelarie la români, Petru Maior se ocupă în *Dissertație. Pentru*

literatura cea veche a românilor, susţinând, asemenea lui Şincai în *Prefaţa* din 1780 la *Elementa*, că românii ar fi întrebuinţat, la început, „limba cea lătinească, adecă românească" (*Istoria pentru începutul românilor în Dacia*, vol. II, ed. cit., p. 67) şi ar fi introdus limba slavonă ulterior: anume „pre la mijlocul sutei a unsprăzece dela Hs.". „Ahrideanul arhiepiscop, soţul lui Mihail Cherularie, cu puterea carea o avea au alungat dintră românii cei preste Dunăre slovele cele lătineşti", iar în nordul Dunării „în suta a cincisprăzece", după „Săborul de la Florenţia", „Theoctist, diaconul lui Marcu Efeseanul, de neam bulgar sau sârb, urmând în scaonul mitropoliei Moldovei, stete de Alexandru Vodă al Moldovei, ca să lepede slovele cele lătineşti din Moldova şi să priimească cele chiriliane..." (*Ibidem*, p. 68). Învăţatul ardelean preia eroarea de la Dimitrie Cantemir. Faptul ca atare, deşi neatestat istoriceşte, îi prilejuieşte lui Maior o cumplită ieremiadă împotriva consecinţelor lui pentru menţinerea românilor în neştiinţă de carte: „Prin această necumpătată şi fără de vreme a legei râvnă, cum mai sus lăudatul Cantemir, cu plângere, la arătatul cap, însemnă, pricinui Alexandru Vodă acea varvarie, adecă acel întuneric şi neştiinţă, întru carea astăzi zace Moldova. Fapta aceasta, a lui Alexandru Vodă şi a moldovenilor, o îmbrăţoşară după aceaia şi ceialalţi români din coace de Dunăre, toţi; de unde toţi românii aceştia, cu acelaşi întuneric de neştiinţă fură acoperiţi.

Dară nu se opri răul aici. Ci, precum slovele strămoşeşti, cele lătineşti, fură cu totul desrădăcinate dintră români, aşa şi limba românească fu izgonită de prin besericile românilor, şi în locul ei băgară cea slovenească, carea necum poporul, ci nici preoţii români nu o înţelegea. Nu e de a te mirare dară, că atâta întuneric au urmat în români, întru carele şi astăzi multora le place a mai zăcea [...] cât românii toate cărţile sale, care era scrise cu slove lătineşti, le prăpădiră, ca şi pomenirea lor să se ştargă de pre faţa pământului. De aciia iaste că nici o carte bisericească de acele vechi, scrisă cu slove lătineşti, astăzi nu să vede, ba nici hrisoave de ale părinţilor româneşti, scrise cu slove lătineşti, în cât ştiu, nu se află." (*Ibidem*, p. 61.).

Se pare, deci, că numai Samuil Micu şi-a revizuit mai serios poziţia în această problemă, din moment ce numai pentru el introducerea limbii slavone în cancelaria domnească nu este o măsură introdusă la o dată fixă, pe considerente confesionale, ci

o consecinţă a unei convieţuiri româno-slave şi anume în faza în care rolul dominant în aceasta îl deţine elementul slav. Este, după cum spuneam şi înainte, o intuiţie realistă a învăţatului ardelean, care se cere preţuită ca atare.

Dar, pornind de la această problemă a introducerii alfabetului şi limbii slavone în biserică şi în cancelaria domnească, va trebui să stăruim şi asupra latinismului lingvistic al Şcolii ardelene, începând cu primele documente apărute în acest domeniu. Ne gândim la *Carte de rogacioni* a lui Samuil Micu şi la *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae.*

Atât la umaniştii mai vechi şi la cronicarii români, cât şi la Dimitrie Cantemir problema romanităţii românilor se punea în primul rând din punct de vedere istoric, chiar dacă se pornea de la aspectul lingvistic, de la marea asemănare dintre română şi latină sau dintre cea dintâi şi celelalte limbi romanice. Faptul că o serie de învăţaţi italieni – şi nu întotdeauna emisari papali ai catolicismului – au stăruit asupra latinităţii românilor se datora şi marii asemănări pe care o constatau aceştia între limba lor maternă şi cea vorbită de români. De aceea, de la început, caracterul latin al limbii române a constituit un argument de bază în demonstrarea romanităţii poporului nostru. O fac vechii umanişti străini şi români, cronicarii şi îndeosebi Dimitrie Cantemir. Dar, nimeni până la Samuil Micu şi Gheorghe Şincai nu a întocmit un întreg program lingvistic pentru a demonstra caracterul latin al limbii române. Cu editarea *Cărţii de rogacioni (CARTE de /ROGACIONI/ Pentru /Evlavia Homului/ Creshtin /în Viena/ typarita la Joseph Nob, de /Kurzbek, Annu' 1 Incarnatii/ Domnului MDCCLXXIX)* de către Samuil Micu cu caractere latine, pe baza unor norme explicate la începutul volumului şi reluate mai pe larg în lucrarea următoare, scrisă în colaborare cu Gheorghe Şincai, *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae,* începe să se închege un adevărat program latinist de amploare. E greu de presupus că Samuil Micu la publicarea *Cărţii de rogacioni* cu litere latine îşi stabilise pe de-a-ntregul programul latinist, tactica şi strategia realizării lui. Cert este că, folosindu-se de o carte de cea mai largă răspândire în epoca dată, el se voia înţeles de cercurile largi ale propriului popor, căruia voia să-i insufle mândria descendenţei dintr-un popor cult şi civilizat. Înainte de a se adresa specialiştilor, inclusiv claselor dominante şi Curţii de la Viena, el făcea

apel la masele românești, tocmai pentru că inițiativa nu se oprea aici. Faptul avea loc la începutul „politicii reformiste" a despotului „luminat", care, deocamdată, era numai coregent, dar își arătase vădit intențiile reformatoare. Deși în Transilvania nu se aplicase, în restul imperiului intrase în acțiune reforma școlară, „*Ratio educationis*", de care voiau să se folosească învățații români. După numai un an avea să apară și lucrarea destinată, în mod declarat, specialiștilor români și străini, care voiau să se familiarizeze cu ortografia și gramatica limbii române, și în mod nemărturisit, Curții de la Viena însăși și sfetnicilor ei, cărora cei doi învățați voiau să le prezinte o demonstrație concretă a latinității limbii și poporului român și, ca atare, un temei de a veni în sprijinul revendicărilor acestuia. De aceea, lucrarea este scrisă în limba latină și este prevăzută cu o prefață în care se fundamentează și istoric latinitatea limbii și poporului român. Titlul complet al cărții și celelalte indicații de pe copertă sună astfel: ELEMENTA / LINGUAE / DACO-ROMANAE / SIVE VALACHICAE / COMPOSITA AB / SAMUELE KLEIN DE SZAD, / ORD. S. BASILII M. IN COLEGIO GRAECI / RITUS CATHOLICORUM IN VINDOBONENSI / AD / BARBARAM EPHEMERIO: / LOCUPLETATA VERO, ET IN HUNC / ORDINEM REDACTA / A / GEORGIO GABRIELE SINKAI, / EJUSDEM ORDINIS, A. A. LL. PHILL. / ET ss. TH. D. / VINDOBONAE / TYP. JOSEPHI NOB. DE KURZBÖCK. /MDCCLXXX, sau, în românește (în traducerea lui Florea Fugariu): *Elementele limbii române din Dacia (daco-românei) sau valahice. Compuse de către Samuil Micu de Sad, din ordinul Sfântului Vasile cel Mare, în Colegiul vienez efemer al catolicilor de rit grecesc, la Barbara. Îmbogățite însă și aranjate în această ordine, de către Gheorghe Gavril Șincai, din același ordin, doctor în arte liberale, filosofie și în științe teologice. La Viena. În tipografia lui Iosif, nobil de Kurzböck. 1780.* Prefața este întocmită de Șincai, care încă din foaia de titlu se pronunța: Gheorghe Gavriil Șincai, cititorului binevoitor îi transmite urări de sănătate.[26] Lucrarea este alcătuită din trei părți: *Ortografie, Etimologie* și *Sintaxă*, voindu-se un fel de tratat latin de ortografia și gramatica limbii române. În realitate, cartea reprezintă o dezvoltare a normelor de ortografie etimologică a limbii române, din care să reiasă cât mai pregnant apropierea, dacă nu chiar identitatea dintre limba

română și limba latină. Neputând dovedi identitatea dintre cele două limbi, cei doi cărturari încearcă să demonstreze procesul de „corupere“ a latinei din Dacia, datorită influenței popoarelor migratoare, dar îndeosebi datorită introducerii limbii slavone în biserică (explicația e cea greșită, preluată din D. Cantemir), ca și aspectul ei latin, mascat de literele cirilice. Meritul celor doi învățați este că, încercând să explice regulile „coruperii“ latinei clasice, au descoperit o parte din legile fonetice ale formării limbii române din limba latină (deși nu din cea clasică, cum credeau ei pe atunci). Cât privește efortul lor de a face cât mai asemănătoare cele două limbi, ei crează etimologii care-i duc la forme așa-zicând „originare“ ale latinei din Dacia, care devin de neînțeles pentru cititorii de rând. Lucian Blaga aprecia acest efort (pe care-l atribuia doar lui Samuil Micu) drept o tendință similară celor goetheene din științele naturii (mai ales din botanică), de căutare a „fenomenului originar“ (*Urphenomen*), pe care bătrânul cărturar, în vizionarismul și mesianismul său național, îl și vede, încercând să-l reproducă aidoma.[27] În prefață sunt expuse, pe baza unor lucrări și note anterioare ale celor doi învățați, și împrejurările istorice ale evoluției poporului și limbii române, în spiritul purismului latin, cu stârpirea dacilor, de fapt toate ideile principale ale latinismului lor istorico-lingvistic. Programul lor lingvistic nu se restrânge la introducerea alfabetului latin și a ortografiei etimologiste, ci presupune totodată întocmirea unui *Dictionarium* (*latino-valachicum*; eventual și *valachico-latinum*, ca și cu alte limbi de circulație din imperiu, germană și maghiară). În orice caz, dicționarul era menit să îndeplinească o serie de sarcini importante: prima de a oferi românilor posibilitatea să curețe limba română de slavonisme și de alte cuvinte ale popoarelor nelatine, care au contribuit la „coruperea“ caracterului ei roman. Alte sarcini: crearea posibilităților pentru români și străini de a-și da seama de romanitatea limbii române, ca și de a dovedi „noblețea“ limbii române în ceea ce are ea esențial, caracterul latin. Samuil Micu a trudit, chiar bolnav și bătrân, pentru ducerea la îndeplinire a sarcinilor asumate ca o profesiune de credință, ca mesianism național.[28] Cât anume și cum le-a realizat se vede din ediția lui L. Gáldi.[29] Deși nu a izbutit să-și ducă până la capăt acest plan, inițiativa sa în acest domeniu a slujit ca premisă pentru opera colectivă (multă vreme îndrumată și

condusă de Petru Maior) care va apare, după cum se știe, în 1825, la Buda (LESICON/ ROMA'NESCU-LA'TINESCU, UNGURESCU-NEMȚESCU/ quare/ *De mulți autori, în cursul a trideci, și / mai multora ani s-au lucratu /Seu/* LEXICON / VALACHICO-LATINO-HUNGARICO-GERMANICUM/ *quod / a pluribus auctoribus decursu triginta et /amplius annorum elaboratum est. /Buda./ Typis at Sumtibus Typographia Regiae Universitatis Hungariae /1825*).

Pornind de la umaniști și de la ideea dovedirii „nobleței" romane a românilor, Samuil Micu și Gheorghe Șincai se referă mereu la latina clasică. Până și arhetipurile intermediare („corupte") – ceea ce Lucian Blaga numea încercarea de a surprinde „modelele originare" – au în vedere numai cuvintele atestate în latina scrisă. Programul lingvistic din *Elementa* (ediția 1780) constituie latinismul extremist al celor doi învățați, care nu va fi aplicat ulterior în nici una din scrierile lor. Numai epigonii latiniști din a doua jumătate a secolului al XIX-lea se vor reîntoarce la această fază. De fapt, Samuil Micu și Gheorghe Șincai nu par să se fi gândit niciodată la aplicarea etimologismului radical din *Elementa.* Demonstrația lor era mai mult pentru uzul străinilor, mai ales al Curții din Viena, și era menită să argumenteze latinitatea românilor, îndreptățirea acestora la egalitate cu celelalte popoare din imperiu. În scrierile istorice, ca și în traducerile din diferite domenii, ei folosesc caracterele cirilice și o limbă pe înțelesul maselor largi. Chiar sub raport teoretic lingvistic ei vor reveni asupra principiilor formulate în *Elementa,* pe care le vor emenda serios, abătându-se de la etimologismul rigid și făcând concesii ortografiei fonetice. Dealtfel, această revenire are loc într-un moment când lucrurile se schimbaseră cu totul față de perioada primei ediții din *Elementa.* Francisc și cu sfetnicul său Metternich aprobaseră „restituțiile" până la limita extremă a intereselor habsburgilor, trecând la reacțiunea deschisă, fățișă. Acum nu mai avea rost ca învățații români să se adreseze noilor stăpâni. Ei își dau seama de acest fapt și, de aceea, se adresează propriului popor, ori de câte ori au posibilitatea. Samuil Micu publică în 1801 o cărticică religioasă cu caractere latine: *Acatistul.* Dar, de data aceasta, cu însemnate și raționale abateri de la vechiul său etimologism. Tot în această perioadă apare și ediția a II-a din *Elementa* (la 1805), dar, la sugestia lui S. Micu,

numai sub semnătura lui Şincai (*Elementa linguae daco-romanae sive valachicae. Emendata, facilitata, et în MELIOREM ORDINEM REDACTA /Per/ GIORGIUM SINKAY*). În prefaţă Şincai anunţă că va întocmi şi o gramatică pentru scrierea cu litere cirilice, iar în ediţia nouă a celei latineşti arată că au fost necesare anumite schimbări. Printre acestea, după cum observă D. Popovici, un loc important îl constituie pronunţarea lui *ce, ci, ge, gi „more italorum"*, menţinând însă, în cazul lui g dur, ortografierea *„more Gallorum"*. De fapt, se pare că ediţia a întârziat, fiindcă Şincai renunţase, încă din 1804, şi la această restricţie, după cum reiese din scrisoarea sa către Lipszky (*Epistola Georgii Sinkai de Eadem ad spectabilem et clarissimum virum Ioannem de Lipszky,* 1804), în care propune extinderea ortografiei de „tip italian" şi pentru che, chi, ghe ghi.[30] Desigur, nici Micu nici Şincai nu renunţă la ideile romanităţii limbii şi poporului român, pentru a le transforma într-o adevărată forţă a conştiinţei mândriei şi demnităţii naţionale. Dealtfel, atât capodopera vieţii sale, HRONICA ROMÂNILOR /*şi*/ A MAI MULTOR NEAMURI /*încât*/ *au fost iale aşa de amestecate cu românii, cât lucrurile, întâmplările şi faptele unora faţă de ale altora nu se pot scrie pe înţeles, din mai multe mii de avtori, în cursul de 34 de ani culeasă şi după anii de la naşterea Domnului nostru Is. Hs. alcătuită de* /GHEORGHE ŞINCAI *din* ŞINCA/ *doctorul filosofiei şi al theologiei, fostul director al şcoalelor naţionalnice în toată ţeara Ardealului şi diortositoriul cărţilor în crăiasca typografie a universităţii ungureşti. /În Buda/* (la care titlu adaugă în continuare, odată ce primele pagini sunt publicate în *Calendarul de la Buda,* precizarea: *În aceiaş crăiască typografie, începută a se tipări în anul 1808*), cât şi *Responsum ad Crisim Josephi Caroli Eder in supplicem libellum Valachorum Transsylvaniae...* (rămasă nepublicată, în manuscris) sunt cât se poate de elocvente în această privinţă.[31]

Strângerea materialului pentru *Hronică* o începuse de pe când studia la Roma şi frecventa toate bibliotecile, inclusiv fondurile secrete. Cât priveşte răspunsul dat lui Eder, fostul său coleg de funcţie – director al şcolilor săseşti –, urmările lui directe au fost, după cum se ştie, extrem de neplăcute. Iosif Meheşi publicase, în 1791, memoriul românilor, *Supplex Libellus Valachorum,* la redactarea căruia au colaborat, pro-

babil, și ceilalți învățați ardeleni. Revendicarea de drepturi pe seama românilor este socotită însă de clasele dominante feudale și de uneltele lor credincioase, de teapa lui Eder, drept condamnabile. Drept urmare, fostul coleg al lui Șincai publică textul suplicei însoțit de comentarii calomnioase la adresa poporului român[32], în care se reia teza mincinoasă a stabilirii ulterioare a românilor în Transilvania, menită să sprijine, în spiritul Constituției feudale, socotirea lor ca venetici „tolerați". Șincai răspunde cu toată forța argumentelor de care dispune, dar și cu vehemența sa caracteristică. Răspunsul este oprit de cenzură și în jurul lui Șincai se creează o atmosferă de suspiciuni, de care se folosește episcopul Bob, denunțându-l ca dușman al țării și al lui personal, care trebuia să fie aruncat în închisoare. Consecințele se cunosc și îl demască pe Bob, ca și pe uneltele sale – cumnatul episcopului, care asistă împreună cu Bob când învățatul iluminist este arestat și bătut, și prepozitul mănăstirii, Ștefan Pop care, la proces, îl acuză pe Șincai că, în locul limbii germane, nu se folosise de limba maghiară în predarea latinei, ci de română. Se conturau, așadar, două tabere opuse: Șincai mergea pe linia luptei naționale drepte, începută de Inocențiu, Micu, iar Bob se dovedea un renegat zelos.

Fără îndoială, Șincai a strâns cel mai bogat material documentar dintre toți corifeii Școlii ardelene, cu privire la istoria poporului său. Nici până acum nu a fost studiat și folosit în întregime de cercetătorii istorici, adică pe baza confruntării cu izvoarele originale, cu importanța și sensul său. Adesea a fost compătimit pentru destinul său dramatic, dar pe plan științific, exceptând editarea științifică, pe care i-a asigurat-o Florea Fugariu, s-a făcut încă prea puțin pentru valorificarea exhaustivă a operei sale. Dimpotrivă, unii cercetători din domeniul istoriei literare, pornind de la critica făcută de Iorga *Hronicii,* îl minimalizează pe Șincai, pe motiv că se apropie de tipul istoriografului medieval, autor de anale, deși dintre toți cărturarii Școlii ardelene el aplică în modul cel mai consecvent critica izvoarelor. (Nu spunem noutăți în această privință, fiindcă rolul și importanța *Hronicii* lui Șincai au fost puse în evidență, încă în secolul trecut, de Papiu-Ilarian și Edgar Quinet.) Marele istoric modern deplânge, desigur, faptul că autorul *Hronicii* n-a izbutit să realizeze din bogatul material documentar adunat o istorie vie, ceea ce sub pana sa usturătoare sună foarte aspru,

când scrie că evenimentele istorice la Șincai „seamănă tot așa de puțin cu istoria, cu viața adică înviată, pe cât seamănă de puțin plantele exotice, uscate și păstrate în rafturile numerotate ale unei farmacii, cu pădurea ecvatorială care le-a produs, în care ele au trăit în lumina dogoritoare a soarelui plin de sevă, de culoare și putere", deși tot Iorga, când e vorba de valoarea științifică a *Hronicii,* adaugă: „această operă e din cele mai bogate, din cele mai muncite, din cele mai cinstite ce se pot închipui. E un admirabil repertoriu, o culegere de izvoare din cele mai îmbelșugate, la care se recurge și astăzi și se va recurge încă multă vreme."[33] Și totuși, printre zecile de pagini aride de documentare se iscă, din când în când, fulgere de pasiune, imagini de neuitat, când e vorba de figurile pozitive sau negative din istoria mai veche sau mai nouă a poporului român. Poate nici unul din contemporanii săi – inclusiv Samuil Micu și Petru Maior – nu formulează, de pildă, cu atâta pasiune necesitatea unității naționale, în primul rând a muntenilor și moldovenilor (fiindcă pe ardeleni îi subînțelegea totdeauna, dar nu-i indica, în speranța că opera va putea astfel răzbi prin cenzură): „...Lesne poți vedea că pre neamul românesc mai mult l-au stricat mai întâi neînțelegerea dintre dânșii și pizma dinlăuntru, carea și pe strămoșii noștri romanii cei vechi i-au mâncat, apoi pizma și fala creștinilor din vecini și mai vârtos a leșilor, decât neamurile cele păgâne, tătarii și turcii; căci de acestea lesne și prea ușor s-ar fi apărat românii, mai ales de nu s-ar fi despărțit moldovenii și muntenii în două domnii, ci ar fi fost toți supt un cap ținând laolaltă"[34]. Ce să mai zicem apoi de un pamflet împotriva „etnohtonului" Bob – cum îl va numi Ioan Budai-Deleanu –, în care Șincai îl socotește pe episcopul unit capabil de orice ticăloșie, pentru că, deși ridicat de jos până la locul pe care nu-l merită, a rămas un *slugoi* al nobilimii maghiare și peste tot a umplut posturile cu rudele sale. Pamfletul nu a fost înțeles de unii cercetători, care au văzut în expresia „neam prost" o situare a autorului pe pozițiile nobilimii, ceea ce, firește, nu corespunde adevărului. Satira trebuie înțeleasă în spiritul, și nu în litera ei.

Am văzut cum, în problema romanității, Șincai arată că Traian a adus coloniști din întreg imperiul roman, dar adaugă, imediat, că între aceștia un număr însemnat au fost din Italia, chiar din Roma, uneori din rândurile unor familii foarte impor-

tante. Față de afirmația lui Bonfini, că printre acestea din urmă s-ar fi numărat și familia Corvina, din care ar proveni regele Matei, Șincai nu neagă posibilitatea ipotezei, dar subliniază că el nu cunoaște nici un izvor istoric care să ateste acest lucru. Lui Matei Corvin îi opune, în schimb, pe Ștefan cel Mare (al V-lea, cum îl numește el), față de care păstrează un adevărat cult. Astfel, condamnând politica de aservire față de polonezi a Movileștilor, el exclamă (pe o linie ce-l prevestește pe Eminescu): „Căci nu învie acum Ștefan al cincilea!"[35].

Mesajul latinist în domeniul istoric – de fapt de luptă pentru emancipare națională – al lui Samuil Micu și Gheorghe Șincai n-a ajuns însă ca slovă tipărită la îndemâna contemporanilor și a generațiilor următoare decât foarte târziu, mult după moartea autorilor. Ce s-a publicat în prefața de la *Elementa* și fragmentele din *Calendarul de la Buda* (începutul lucrării mari a lui S. Micu – *Istoria, lucrurile și întâmplările românilor,* ca și începutul *Hronicii* lui Șincai, până în anul 264) erau departe de a prezenta o imagine adevărată a năzuințelor de care erau animați, în acest sens, acești corifei ai Școlii ardelene. Singur Petru Maior, cu abilitatea sa, a reușit să-și publice aproape tot ce-a scris în timpul vieții. În orice caz, crezul național iluminist al Școlii ardelene, pe plan istoric și chiar lingvistic, a fost cunoscut de generațiile următoare, inclusiv de pașoptiști, din scrierile lui Petru Maior.

Dar, înainte de a trece la latinismul lingvistic al lui Petru Maior, se impun, credem, câteva considerații asupra particularităților latinismului său istoric, în raport cu ideile umaniștilor și ale lui Dimitrie Cantemir, dar mai ales cu ale confraților săi mai vârstnici din Școala ardeleană: Samuil Micu și Gheorghe Șincai.

Precum se știe, principala sa lucrare în acest domeniu este: *Istoria pentru începutul românilor în Dacia,* apărută la Pesta, în 1812. Scrisă din necesități polemice, mai exact pentru a apăra ideile formulate în *Supplex Libellus Valachorum* împotriva detractorilor lor, Eder, Sulzer, Engel și Thunmann, cartea are un caracter tematic delimitat, oprindu-se aproape exclusiv asupra demonstrării latinității și continuității în Dacia a poporului român. Redactată probabil destul de târziu, după instalarea lui Maior în postul de cenzor și corector al cărților românești de la tipografia universității pestane, deci după 7 martie 1809, lucrarea valorifică, desigur, și materiale mai vechi, adunate de

autor pe când era protopop la Reghin, după cum reiese din corespondenţa sa cu Ioan Budai-Deleanu[36].

Fiind prima şi singura lucrare tipărită integral dintre scrierile istorice ale învăţaţilor Şcolii ardelene, *Istoria pentru începutul românilor în Dacia* a constituit, multă vreme, principala sursă de cunoaştere a ideilor acestora. De aceea, poate, mulţi dintre exegeţii Şcolii ardelene au elogiat spiritul descurcăreţ şi elasticitatea diplomatică a lui Petru Maior, care l-au ajutat pe acesta să-şi tipărească lucrarea, învingând dificultăţile pe care le ridica atunci o perioadă de reacţiune tot mai puternică şi mai făţişă.

Subliniind meritele cu totul deosebite ale cărţii, ca şi importanţa extraordinară a tipăririi ei în această perioadă, nu putem trece nici peste aspectele ei negative, prezente mai ales în *Cuvântul înainte*[37], care cuprinde unele temeneli faţă de împărat, guvern şi „domnii locului".

Probabil că şi aceste ploconeli au contribuit la tipărirea cărţii şi, în acest sens, au şi fost interpretate de exegeţii principalei opere istorice a lui Maior. Când spunem aceasta, nu încercăm să-l apărăm pe autorul cărţii de aspectul ei negativ, minor totuşi faţă de ponderea ei pozitivă la fundamentarea ideologiei naţionale româneşti din secolul al XIX-lea. Pentru că, tocmai prin caracterul mai restrâns al tematicii dezbătute, *Istoria pentru începutul românilor în Dacia* a devenit o adevărată pledoarie pentru latinitatea şi continuitatea poporului român în Dacia, pentru dreptul acestuia de a fi un popor liber şi unit pe pământul său strămoşesc. Combătându-i pe denigratorii poporului român, Maior făcea totodată o incursiune şi în istoria ulterioară a principatelor, care îi prilejuieşte o patetică reliefare a câtorva figuri ilustre din galeria marilor bărbaţi viteji ai românilor. Prin aceasta Maior se alătură, în mod cu totul firesc, contribuţiei celorlalţi învăţaţi patrioţi ai Şcolii ardelene.

Patosul demonstrării originii latine, a continuităţii românilor în Dacia, ca şi elogiul adus marilor voievozi şi conducători de oşti români din perioada feudală i-au făcut pe unii dintre cercetătorii mai recenţi să-l aşeze pe Petru Maior sub influenţa preromantismului german, mai exact a lui Herder,[38] deşi acesta din urmă nici nu se născuse când Inocenţiu Micu aprinsese flacăra acestei pasiuni naţionale, care îi animă şi pe învăţaţii Şcolii ardelene. Poate că, în loc să discutăm despre iluzorii influenţe preromantice germane, ar trebui să ne oprim, şi în

cazul lui Maior, despre ceea ce însemna la aceştia invocarea eroilor antichităţii, a frazelor şi costumelor romane. În timp ce în calea afirmării burgheziilor europene piedica principală o constituia puterea feudalilor proprii, „eroii" romani fiind invocaţi să dărâme regalitatea, dominaţia politică a aristocraţiei, drumul burgheziei române în formare, al naţiunii române asuprite, era barat de „stările" privilegiate, care o declaraseră „tolerată" pe propriul pământ, iar „eroii" romani erau chemaţi să curme această stare de lucruri intolerabilă. „Latinitatea" şi „continuitatea" romană în Dacia, temeiuri de „nobleţe" naţională, de îndreptăţire a participării la viaţa politică şi socială majoră, reprezentau pentru învăţaţii români ardeleni argumente mult mai importante decât pentru umanişti, inclusiv pentru Dimitrie Cantemir, fiindcă fundamentau revendicări politice de prim ordin pentru emanciparea naţională de sub stăpânirea străină, pentru crearea unui stat al tuturor românilor, vrednici prin „virtuţile lor romane" să fie liberi şi de sine stătători. „Dacia romană" simboliza pentru toţi învăţaţii Şcolii ardelene acel moment istoric însemnat, la care îi invitau pe conaţionalii lor să privească şi să mediteze, moment când populaţia daco-romană avusese un rol decisiv în viaţa social-politică a statului din care s-au dezvoltat toate provinciile româneşti ale timpului; se bucurau de drepturi depline pe moşia lor strămoşească, erau un popor temut şi respectat.

Pledoaria istorică a lui Maior este foarte strânsă şi patetică; lucrarea reprezintă, de fapt, un lung discurs, scris de un învăţat cu practica predicilor şi demonstraţiilor de idei, care îşi vădeşte virtuţile încă din scrierea de tinereţe *Procanonul,* de un critic abil şi cu ţinută filosofică al papalităţii (în ce priveşte infailibilitatea şi consecinţele ei nefaste), de un talentat polemist patriot, în a cărui intervenţie simţim la tot pasul răspunsul direct sau indirect dat detractorilor latinităţii şi continuităţii românilor în Dacia. El acordă un mare interes şi românilor din sudul Dunării. Scrisese şi S. Micu despre imperiul româno-bulgar, despre Asăneşti etc. dar, la toate acestea, Maior aduce un spor de cunoaştere a macedo-românilor (cuţovlahi, ţinţari), cu al căror grai se familiarizase atât la Reghin, cât şi la Buda.

Unii cercetători obiectează că din lucrările corifeilor Şcolii ardelene lipseşte spiritul „raţionalist" propriu filosofiei luminilor, din moment ce pentru susţinerea latinităţii „pure" ei nu

se dau în lături de la abandonarea rațiunii. Dar oare exagerarea rolului întâmplării la Voltaire (a cărui gândire este considerată ca întruchipare supremă a raționalismului iluminist) este mai puțin absurdă (să ne gândim doar la exemplul cu „nasul" Cleopatrei) decât ideea stârpirii complete a daco-geților? Se pare că, atunci când e vorba de cărturarii noștri, acestora le pretindem să fi fost mai raționaliști decât se dovedea însuși secolul „rațiunii", prin reprezentanții săi iluștri. Și nu este vorba numai de exagerările lui Voltaire, ci și de abaterile opuse, preromantice, sentimentaliste ale lui Rousseau, căruia nimeni nu se gândește totuși să-i conteste, pentru aceasta, valoarea criticii iluministe aduse instituțiilor feudale, rolul atât de important al gândirii sale în pregătirea revoluției franceze. Este, desigur, bine să nuanțăm lucrurile, dar nu în sens sofistic, pentru a le transforma în opusul lor, ci pentru o mai justă apreciere a particularităților istorice și ideologice în diferite țări, la diferite popoare și cu tradiții proprii atât de diverse.

Să trecem, însă, și la latinismul lingvistic al lui Petru Maior, deosebit întrucâtva de cel formulat de Samuil Micu și Șincai. Mai întâi, în partea consacrată limbii din lucrările anexate la *Istoria pentru începutul românilor în Dacia,* anume din *Dissertația pentru începutul limbei românești* și din *Dissertația pentru literatura cea veche a românilor.* Spre deosebire de Samuil Micu și Gh. Șincai, Petru Maior caută „coruperea latinei" în Italia însăși, pornind de la așa-zisele reglementări (prima a „craiului Latinus") între „limba cea de obște a poporului lătinesc" și „limba îndreptată"[39], fenomen care se repetă de mai multe ori pe parcursul romanizării întregii Italii, cu diferitele ei triburi înrudite și, apoi, prin cucerirea întregului imperiu roman. Deci Maior arată că între limba de obște (latina vulgară, „cea proastă", vorbită) și „latina scrisă", adică latina clasică, învățată din gramatici, s-a produs o diferențiere foarte mare. Limba cea de obște a început a se numi italienească, iar după ce au intrat goții, longobarzii și alte triburi germane în Peninsula Italică, aceasta s-a schimbat și mai mult, devenind italiana de azi. Limba comună (adică „vulgară" – în opoziție cu Micu, Șincai și umaniștii) a fost adusă și în Dacia, dar anume aceea „carea pe la începutul sutei a doua era în gura romanilor și a tuturor italienilor", de unde Maior deduce foarte ciudat: „Deoarăce, dară [...] limba latinească cea comună, după vremea eșirei

romanilor din Italia, cumplite schimbări au mai suferit în Italia, urmează că limba românească e mai curată limbă latinească a poporului roman celui vechiu decât limba talienească cea de acum, și mai cu cădere iaste a judeca din limba românească cum au fost limba romanilor celor vechi, decât în limba italienească cea de acum“ (*ibidem*, p. 49). Recunoaște, bineînțeles, introducerea unor cuvinte slavone și de altă proveniență și în limba română, dar care nu au afectat „țesătura limbii românești cea din lontru“ [un termen fericit pentru ceea ce lingviștii de mai târziu numesc „structura internă“], nicicum nu s-au atins, ci aceia au rămas întreagă, precum era când au venit romanii, strămoșii românilor, în Dachia“ (*ibidem*). Se pot observa o serie de aprecieri prin care Maior intuiește fapte lingvistice dovedite științific ulterior. Dar, ca „purist“, Maior nu poate să nu adauge: „Ci, și cuvintele care sunt de la sloveni vârâte în limba românească, pré lesne se cunosc; și ușor ar fi, de s-ar învoi românii spre aceia, a le scoate și a face curată limba românească“ (*ibidem*). Latinismul său extremist de aici, ca și cel al lui S. Micu și Gh. Șincai, este fundamentat în spiritul raționalismului iluminist, potrivit căruia legislația limbii poate dicta orice fel de schimbări, dacă sunt justificate rațional. Am văzut, apoi, că în problema folosirii alfabetului cirilic și a introducerii slavonei în biserică, Petru Maior împărtășește poziția eronată a lui Cantemir. Că s-ar fi scris latinește înainte în Dacia, Maior aduce probe importante, referindu-se la miile de inscripții romane de pe teritoriul locuit de români. Fără îndoială, el aduce argumente serioase și în legătură cu limba română folosită la început ca limbă de cult, atât în sudul cât și în nordul Dunării.

Un interes aparte acordă Maior atât traducerii în limba română a cărților de cult, sub presiunea încercării reformaților de a-i trece pe români la calvinism și lutheranism, cât și reintroducerii românei în biserică (practică răspândită ulterior la românii din Muntenia și Moldova), în care un rol important este atribuit mitropolitului român din Transilvania, Simion Ștefan. Este adevărat, Maior nu pomenește de activitatea lui Coresi la Brașov, dar se ocupă pe larg de traducerile în scop de convertire la protestantism în cealaltă carte a sa: *Istoriia cea bisericească*, unde, într-o formă mult mai dezvoltată decât Micu (la care istoria bisericii este integrată în cele două lucrări istorice generale, ca părți deosebite, paralele), demonstrează că românii

sunt creştini din cele mai vechi timpuri (unii colonişti sunt socotiţi creştini) şi au avut episcopii lor în sudul şi în nordul Dunării. Se ocupă, apoi, şi de rolul îndeplinit de „unirea" cu biserica Romei, văzută în general mai confesionalist decât în *Hronica* lui Şincai. Un rol aparte acordă Maior cărţilor traduse. Şi aici el nu se poate abţine de la o severă critică adusă episcopului Bob, care ar fi „prefăcut din latinie pre românie *Theologhia din Turneli* (în acest veac luminat)" [Maior precizează că este vorba de o lucrare scolastică; de aici şi paranteza ironică], „pre cât şoadă, pre atât judecată au dat; că, în câtă vreme au întors Ioann Bobb pre Turneli în românie, mai bine ar fi făcut nişte roate" (*ibidem*,p. 76).

Pe plan lingvistic, Maior face multe observaţii preţioase, cu intuiţia sa sigură, după cum, la un moment dat, din exces de zel, pornind de la ideea că limba română este latina vorbită de români în secolul al doilea, spune răspicat că latina clasică este fiica latinei comune, dar cum aceasta era identificată cu limba română, se ajungea la absurditatea că limba latină clasică devenea nu mama, ci fiica limbii române: „Aceaia iaste adeverit, precum văzum deasupra, că nu limba lătinească cea proastă s-au făcut din limba lătinească cea corectă, ci aceasta din ceaia. De aciia, măcar că ne-am deprins a zice că limba românească e fiica limbii lătineşti, adecă ceii corecte, totuşi, de vom vrea a grăi oblu, limba românească e mama limbei ceii lătineşti." (*Ibidem*, p. 57.)

Mai adecvat se mişcă Maior în problemele concrete ale relaţiilor dintre limbi, unde, folosind experienţa şi analogia, respinge influenţa germană (a goţilor şi gepizilor) asupra limbii române, din moment ce saşii, care au trăit 600 de ani împreună cu românii, nu i-au putut înrâuri lingvistic cât de cât demn de reţinut. Cum italiana a suferit transformări sub influenţa limbilor vorbite de triburile germanice, Maior deduce, cu o intuiţie apreciabilă, că limba română este mult mai apropiată decât cea italiană, ca fizionomie, de limba latină, cu toate influenţele lexicale slavone şi de altă natură suferite. Nu-i scapă nici influenţa limbii latine clasice, din serviciul religios, asupra limbilor romanice apusene. Sub acest raport, româna a suferit influenţa slavă. Dar, gramatical, el dovedeşte destul de convingător că limba română este mult mai apropiată de latină decât toate celelalte limbi romanice, inclusiv italiana.

În lucrările lingvistice propriu-zise, Maior se declară, de asemenea, pentru introducerea alfabetului latin, după principii etimologice, dar fără exagerările din prima ediție a gramaticii lui S. Micu și Gheorghe Șincai (*Elementa*...). El este și pentru purificarea limbii române, prin introducerea de neologisme în locul cuvintelor nelatine, în ordinea următoare: din latinește, din italienește, iar apoi din celelalte limbi romanice. În practica sa de autor de scrieri originale și de traducător, Petru Maior nu respectă însă această normă. Deși foarte bun cunoscător al limbii italiene, el folosește mai multe neologisme de origine franceză, unele dintre ele împământenite. Nu trebuie neglijat aportul său deosebit, cu toate etimologiile fanteziste introduse, la continuarea, reorganizarea și îndrumarea activității de elaborare a *Lexiconului de la Buda*, apărut după moartea sa. Meritul său cel mai mare, atît pe plan istoric, cât și lingvistic, este de a fi formulat crezul național al Școlii ardelene în niște lucrări tipărite, într-o limbă clară și într-un stil vioi, polemic, lăsându-l moștenire generațiilor viitoare, inclusiv marii școli romantice a revoluționarilor democrați și a democraților burghezi de la 1848 (Nicolae Bălcescu, Alecu Russo, Mihail Kogălniceanu etc.).

Toți învățații Școlii ardelene militau pentru o ideologie națională (în aceasta constă vizionarismul, originalitatea, mesianismul ei) în cadrul ideologiei secolului al XVIII-lea. Iluminismul a fost subordonat acestei direcții de bază în lupta pentru libertatea și independența unei națiuni în plină cristalizare, aflată sub stăpâniri străine. De aceea nu a existat nici un hiatus între mesianismul romantic al revoluționarilor democrați și cel al Școlii ardelene, și nu datorită unor influențe inexistente, ale lui Herder și ale școlilor romantice germane asupra învățaților Școlii ardelene.

Conștiința cea mai înaintată și apropiată de revoluționarii democrați a reprezentat-o Ioan Budai-Deleanu, cel care se autoexilase din Blajul „etnohtonului" Bob tocmai la Lwow, în Galiția. Aici a elaborat el o înaltă concepție națională iluministă, care face trecerea nemijlocită la revoluționarii democrați. Regretabil este că, în condițiile în care a activat și pe pozițiile pe care s-a situat, operele sale n-au văzut lumina tiparului decât în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, iar unele așteaptă încă să fie tipărite.

Pe tărâm științific, prima lucrare tipărită a lui Ioan Budai-Deleanu a fost *Kurzgefasste Bemerkungen über Bukowina*, în

traducerea lui Bogdan-Duică, în *Gazeta Bucovinei*[40], iar originalul german a fost publicat ca anexă la o lucrare a lui I. Nistor[41]. Putem spune, deci, că această operă necesită să fie de acum înainte tipărită, împreună cu celelalte lucrări istorice ale sale, aflate în manuscris la Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România. Operele istorice scrise în latină sau în germană sunt cunoscute indirect, prin studii apărute în perioada interbelică[42]. Autorul *Ţiganiadei* merită altă soartă, pe măsura personalităţii sale excepţionale. Sub aspect ştiinţific, cercetătorii din zilele noastre au datoria să revină şi să pună în adevărata lor lumină lucrările istorice ale marelui cărturar iluminist. S-au păstrat fragmente de studii interesante, unele dintre ele proiectate să devină adevărate tratate. Avem în vedere: *Dissertatio historica de origine slavorum, Unio trium nationum,* ca şi fragmente dintr-un amplu studiu care ar fi trebuit să poarte titlul *De originibus populorum Transsylvaniae commentatio cum notis et observationibus historico-criticis.* Singurele sale lucrări istorice tipărite şi comentate adecvat au fost editate tot de specialişti de la catedrele universitare de limbă şi literatură română şi au apărut împreună cu scrieri lingvistice. Un volum cu totul remarcabil îl datorăm lui Iosif Pervain, din care reţinem în mod special *Widerlegung* – în original şi în traducere – precum şi *Introducere istoricească* la *Lexiconul românesc-nemţesc* al lui Budai-Deleanu, pe care poetul iluminist îl pregătise pentru tipar şi pentru care n-a găsit editor să-l tipărească (rămas până azi tot în manuscris)[43]; un altul, îl datorăm Mirelei Teodorescu şi lui Ion Gheţie, cu un excelent studiu introductiv al acestuia din urmă[44].

Să urmărim, deci, în spiritul problemei pe care am ridicat-o în legătură cu ceilalţi reprezentanţi ai Şcolii ardelene, poziţia latinist istorică şi lingvistică a lui Ion Budai-Deleanu, în raport cu înaintaşii săi umanişti, străini şi români, cu Dimitrie Cantemir şi cu ceilalţi corifei ai mişcării ideologice naţionale iluministe din Transilvania.

Mai întâi, tocmai nepublicarea şi nestudierea lucrărilor sale istorice i-au făcut, un timp, pe unii cercetători să nu-l treacă pe Ion Budai-Deleanu printre corifeii Şcolii ardelene, deşi, în foarte multe privinţe, chiar în studierea latinităţii limbii române, este cel mai avansat dintre ei.

Dar, înainte de toate, câteva rânduri despre operele istorice atribuite lui, sau semnate de autorul *Ţiganiadei*. Este vorba, pentru început, de un nou „supplex"[45], constituind un fel de memoriu personal, în care autorul, anonim, recomandă (textul este redactat ca din partea unui informator personal al Curţii din Viena) o serie de îmbunătăţiri şi uşurări în viaţa românilor din Transilvania, punând un accent deosebit pe soarta ţărănimii, în special a celei de pe Pământul regesc (referitor la care aduce o foarte bogată informaţie documentară). În introducere la acest nou „supplex", academicianul D. Prodan ezită să-i atribuie cu certitudine scrierea lui Ioan Budai-Deleanu, deşi nu exclude această posibilitate, considerând că mai ales prin caracterul ei social înaintat ea ar fi mai aproape de restul operei poetului din Cigmău. În ipoteza că opera i-ar aparţine, academicianul D. Prodan crede că Budai-Deleanu s-ar fi putut bucura de o contribuţie informativă din partea fratelui său Aron Budai, vicar pe atunci al episcopiei ortodoxe din Sibiu, dar ocupând totodată şi alte posturi însemnate în aparatul de stat local (din care nu este exclus nici acela de informator al Majestăţii Sale, fiindcă avea şi posibilitatea să cunoască îndeaproape şi la zi situaţia ţăranilor din Transilvania, în special a celor de pe Pământul regesc). Memoriul însă pare să aparţină mai degrabă fratelui său Aron Budai, ipoteză care ni se pare cea mai plauzibilă (în acest sens am scris mai pe larg în *Tribuna*[46]), considerând atât informaţia cât şi stilul memoriului, la care am mai adăuga acum şi amestecul lui Aron Budai în conspiraţia comună cu I. Piuariu-Molnar, Petru Maior şi Samuil Micu, pentru reunirea celor două biserici (probabil că toţi făceau parte totodată din loja masonică „Sf. Andrei" din Sibiu). Oricum, memoriul este important şi arată caracterul larg al revendicărilor româneşti din această perioadă, chiar şi pe această cale „strict confidenţială".

În schimb, a doua scriere „anonimă", de data aceasta o ripostă dată detractorului Eder, al celebrului *Supplex Libellus Valachorum,* publicată în original şi în traducere de către Iosif Pervain, în *Scrieri inedite,* pare să aparţină într-adevăr lui Ioan Budai-Deleanu (deşi a fost atribuită, înainte, altora, inclusiv lui Samuil Micu), dată fiind argumentarea complexă şi convingătoare care susţine această ipoteză. Înainte de a sublinia confruntările de poziţii din opera lui I. Budai-Deleanu, referitor la aceleaşi probleme, existente şi în alte lucrări ale poetului, care arată o maximă

similitudine, dacă nu o identitate deplină, Iosif Pervain demonstrează că în anul 1791 Budai-Deleanu și-a cerut un concediu de șase săptămâni, iar după expirarea lui a lipsit nemotivat cinci luni, fiind mustrat pentru această absență, în pofida motivării medicale. Perioada coincide cu răstimpul publicării *Supplexului* și i-ar fi putut îngădui să dea și riposta cuvenită lui Eder. Dacă adăugăm la toate aceste similitudini de stil poziția politică mai înaintată decât a *Supplexului* însuși, precum și faptul că în *Epistolie închinătoare* (lui Mitru Perea, anagrama lui Petru Maior) se spune textual: „Deacă-ți vei aduce aminte de toți cunoscuții și de unul care, odată trecând prin Szászrégen [Florea Fugariu notează în subsol, în legătură cu aceasta, că vizita lui Petru Maior a fost făcută, probabil, în perioada concediului luat în perioada lui *Supplex Libbelus Valachorum*[47]], unde erai atunci, te-au căutat și-au împrumutat atunci o cronică scrisă cu mâna de la tine, îndată vei ști cine sunt“, socotim aproape sigură paternitatea lui Budai-Deleanu asupra replicii date lui Eder. Textul este redactat în limba germană (Budai-Deleanu scrie și alte lucrări în limba germană și este, alături de I. Piuariu-Molnar, cel mai bun cunoscător al acestei limbi dintre cărturarii români ai epocii) și a avut un puternic ecou, mai ales că, în 1798, în cadrul unei recenzii la o carte a lui Schlözer *(Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen),* apărută într-o publicație germană, Eder este dojenit pentru pripeală, superficialitate și lipsă de obiectivitate. Titlul german complet este *Widerlegung der zu Klausenburg 1791 über die Vorstellung der walachischen Nation herausgekommen Noten,* iar în traducerea românească, dată de îngrijitorul ediției: *Combaterea notelor publicate la Cluj în 1791, cu privire la petiția națiunii noastre*[48] În *Studiul introductiv,* odată cu atribuirea *Combaterii...* lui Ion Budai-Deleanu, Iosif Pervain expune și apreciază această primă „operă“ originală a viitorului autor al *Țiganiadei.* O poziție de înaltă conștiință națională, de bun simț și de dragoste față de popor – în spiritul replicilor lui Inocențiu Micu din dieta transilvanică – formulează autorul *Combaterii...* încă din *Observații* la prefață: „Ce obrăznicie nechibzuită! Autorul notelor numește trântori ai patriei pe oamenii care fac parte din aceeași categorie cu românii; prin urmare, după părerea sa, nici românii nu sunt altceva decât tot niște trântori. Dacă însă oamenii care cultivă pământul, se ocupă de creșterea vitelor, oameni din care este alcătuită cea mai mare parte a oastei și a

păturilor producătoare transilvănene, care întreţin pe soldat, pe judecător şi pe însuşi autorul notelor [Eder, n.n., I.L.], dacă aceştia sunt trântorii Transilvaniei, atunci aş vrea să ştiu: cine sunt oare albinele acestei ţări? Desigur că nu aceia care trăiesc din hărnicia trântorilor etc." (*Ibidem*, p. 79). Pe această linie democratică şi de caldă apreciere a maselor populare româneşti răspunde autorul *Combaterii*... şi la alte calomnii şi minciuni ale ideologului reacţionar, dezvoltând mai departe democratismul lui Inocenţiu Micu – de la Sinodul de la Blaj şi din *Supplexul* său –, atunci când răspunde la nota 35 a lui Eder, prin care acesta din urmă pleda pentru menţinerea românilor ca „toleraţi" în Transilvania: „Trebuie să fii grozav de mojic şi de nesocotit pe deasupra, ca să repeţi încă o dată acel «*Tolerari Valachos propter emolumentum Regni*». Fiecărui ardelean luminat îi e ruşine – şi trebuie să-i fie – că astfel de pasaje pătează corpusul legilor transilvane. Nu se poate închipui nimic mai absurd, decât ca o treime din locuitori să zică: – Noi, o treime, binevoim a tolera încă în ţară pe celelalte două treimi". (*Ibidem*, p. 111). În continuare, pe linia răspunsului dat de Crişan când este întrebat de ce participase la răscoală, este combătută şi nota 26 a lui Eder: „Această notă reprezintă culmea mojiciei, a neobrăzării şi nesocotinţei. Nu cred să existe un alt exemplu, asemănător, ca cineva să-şi aroge libertatea de a insulta una din cele mai numeroase naţiuni [transilvănene] de azi, pentru că indivizi aparţinând acesteia au săvârşit tâlhării, fapt ilustrat prin pasaje din vechi documente. Dar împotriva cărei naţiuni de pe suprafaţa pământului nu s-ar putea invoca astfel de mărturii? Şi, admiţând că moravurile românilor ar fi fost în trecut – şi ar fi şi acum – corupte, a cui e vina? Tot ceea ce devine omul care trăieşte în societate (bürgerliche Gesellschaft) se datoreşte formei de guvernământ sub care trăieşte. [Se poate observa cum luptătorul pentru cauza naţională este în acelaşi timp un iluminist dintre cei mai înaintaţi, amintindu-i pe J. J. Rousseau şi Helvétius, n.n., I. L.] Asuprirea naşte suflete de sclavi. Când asuprirea îşi exercită acţiunea timp de secole, caracterul tuturor popoarelor devine acelaşi, indiferent cum s-ar numi ele: români, sârbi, croaţi, polonezi, ruşi. Să se înlăture asuprirea, să se întemeieze şcoli pentru români, să li se dea preoţi luminaţi, să li se asigure accesul la funcţii înalte şi se va vedea că puţine naţiuni sunt atât de receptive la căldură ca cea română." (*Ibidem*, p. 109.) Replica este zdrobitoare în demonstrarea ignoranţei,

relei-credințe și caracterului josnic al defăimătorului Eder, cum îndreptățit subliniază I. Pervain: „Disecând tezele lui Eder, autorul anonim consemnează, ca într-un rechizitoriu fulminant, principalele scăderi ale istoricului sas: criterii teoretice «nesănătoase», informație superficială în problemele de istorie bisericească și de drept public maghiar, debitarea de neadevăruri sfruntate, răstălmăciri, lipsă de logică, contradicții flagrante, vorbe injurioase..." (*Ibidem*, p. 11).

Important este, apoi, că autorul *Combaterii*... depășește cu mult însuși *Supplex Libellus Valachorum*, pentru că lui i se pare absolut firesc „ca să se ia măsuri în vederea reprezentării țăranului sărac în dietă" (*ibidem*, nota 51, pct. 3, p. 113), ceea ce, în alți termeni, echivala cu înlocuirea sistemului feudal perimat de reprezentare cu altul nou, democratic. Cât privește problema latinității și continuității, *Combaterea*... le dă o largă fundamentare printr-o analiză critică a tuturor izvoarelor istorice la care fac apel Eder și alți dușmani ideologici ai poporului român (Sulzer, Thunmann, Engel), prin incursiuni riguroase în istoriografia germană și maghiară, precum și printr-o analiză temeinică a izvoarelor latine și grecești răstălmăcite de Eder. Dealtfel, Budai-Deleanu, ca și în cazul latinismului său lingvistic, nu ezită să accepte amestecul romanilor cu dacii în crearea poporului român, teză care, pe lângă realismul ei, are și o notă de sarcasm usturător (răspuns la nota a 4-a): „Faptul că romanii, la cucerirea acestei provincii [Dacia] nu au exterminat pe băștinași, ori nu i-au mutat în altă parte ne dă oare dreptul să contestăm că românii sunt, dintre locuitorii de azi ai Transilvaniei, cei mai vechi? Chiar dacă românii s-au născut din amestecul coloniștilor romani cu vechii geți sau daci ce contează? Oricum, ei tot sunt mai vechi locuitori ai țării decât ungurii, secuii și sașii. Nu cumva autorul notelor este un partizan al părerii absurde, toppeltiniene, că sașii sunt descendenții geților? În cazul acesta, fără îndoială că proceda înțelepește, fiind sigur că nici un om cu judecată nu își va da osteneală să combată o asemenea ipoteză." (*Ibidem*, p. 83.)

În formularea concepției sale naționale iluministe, în domeniul istoric și lingvistic, un loc important îl ocupă, după cum spuneam, *Introducerea istoricească* la *Lexicon*, în care își expune, ca „nespecialist" în probleme de istorie, poziția deosebit de interesantă și avansată pentru întreaga ideologie

națională iluministă din secolul al XVIII-lea și începutul celui următor, poate cea mai tranșant diferită de a vechilor umaniști și de a lui Dimitrie Cantemir, poziție în care ideologia națională iluministă își spune cuvântul mai puternic decât oriunde în altă parte. Păcat că acest document ideologic n-a văzut lumina tiparului decât în 1970. Cum remarcam, acest text valoros, care este *Introducerea istoricească,* precum și scrierile lingvistice, *Prefață* la *Fundamenta, Temeiurile gramaticii românești, Lexiconul pentru cărturari, Fundamenta gramatices romaenicae și Lexiconul* însuși i-au prilejuit lui Ion Gheție un admirabil studiu despre concepția lui Budai-Deleanu asupra latinității limbii române, intitulat modest *Introducere.*[49]

Considerat „lingvistul cu cea mai temeinică și fecundă pregătire de specialitate" dintre învățații români, înainte de Timotei Cipariu[50], Budai-Deleanu a fost studiat, după cum precizează Iosif Pervain, ca lexicograf de o serie de filologi, precum Ion Sân-Georgiu, Elena Stângaciu, Lucia Protopopescu, Mircea Seche și alții, stăruindu-se mai ales asupra *Lexiconului românesc-nemțesc,* singurul terminat (*ibidem*). Să revenim, însă, asupra *Introducerii istoricești,* care este constituită din trei părți, numite de el „curmișuri", ale căror titluri indică și conținutul lor general: 1. *Pentru purcederea și numirea românilor;* 2. *Românii purced de la coloniile romanilor care au descălecat Traian în Dacia;* și 3. *Limba românească purcede din limba poporului romanilor cel vechi.* Așadar primele două privesc latinitatea și continuitatea poporului român, iar cel de al treilea este consacrat latinității limbii române.

Budai-Deleanu își scrie lucrarea în atmosfera încărcată de după publicarea, înaintarea și eșecul *Supplexului...,* când toți ideologii „stărilor privilegiate" porniseră ofensiva împotriva dreptului la existență liberă a poporului român, încercând să-l defăimeze, în spiritul unor concepții istorice retrograde, întemeiate pe falsuri și calomnii. Budai-Deleanu scrie această introducere în 1818, cu doi ani înainte de moarte, în plină maturitate, cu pasiune și erudiție, dar respectând mai riguros normele argumentării științifice decât făcuse prietenul său Maior în *Istoria pentru începutul românilor în Dacia* și în polemicile împotriva lui Bartolomeu J. Kopitar. Budai-Deleanu, cunoscând lucrările prietenului și conaționalului său Maior, dă un caracter mai modern fundamentării istorice științifice a luptei de eman-

cipare națională. El angajează bătălia cu falsele teorii puse în circulație de Sulzer, Eder, Thunmann etc., dar fără să intre în amănunte, care ar fi depășit scopul introducerii sale. De aceea, Budai-Deleanu este foarte succint în explicarea problemelor, riguros logică și rațională, dar fără efecte polemice de anvergură. Dacă în lucrările istorice anterioare în limba latină, susținuse și el puritatea romană a poporului român, format numai din coloniști romani, fiindcă dacii rămași de pe vremea războaielor cu Traian s-ar fi deplasat spre nord și răsărit, dând naștere la diferite „popoare slave“, în primul rând polonezilor (într-un spirit sentimental și hazardat din punct de vedere științific), acum el prezintă riguros procesul treptat de romanizare, începând cu Panonia, Moravia și Tracia, și încheindu-l cu cucerirea și colonizarea Daciei cu „nenumărată mulțime de romani“. El explică în mod critic și într-un spirit științific, impresionant pentru vremea dată, problema abandonării Daciei de către Aurelian (analizând informațiile lui Eutropius, Vopiscus, Laonic Chalcocondil, Sarnizius „leahul“, Leunclavius, Nestor – „cel mai vechi cronicar al rosienilor“ –, Diocleas, L. Toppeltin, Miron Costin, Reichesdorfer, Gibbon „inglezul“, Muratori, Lebrecht, Schlözer etc.) și continuitatea daco-romană în Dacia. Pentru el acum, ca și în *Combaterea* notelor lui Eder, nu este importantă puritatea „latină“ a poporului român, ci faptul că din coloniștii romani rămași în Dacia – toți oameni de frunte și cu stare materială –, în special cei din Transilvania și din părțile mai îndepărtate de Dunăre, ca și din populația autohtonă care a rămas în Dacia și s-a amestecat cu coloniștii, a luat naștere, cu timpul, un alt neam: românii, care sunt populația majoritară și băștinașă a Daciei. Spre deosebire de ceilalți corifei ai Școlii ardelene și chiar de propriile concepții anterioare, pentru el nu mai contează „latinitatea pură“. El nu are nevoie de „costumele“ și „eroii“ romani pentru a pretinde dreptul la viață al poporului său, fiindcă îl formulase direct în *Țiganiada,* când Româncior, în fruntea mulțimii, își îndeamnă oastea la luptă pentru libertate:

„Ș-unde-ți merge răspândiți în lume
Făr' patrie, casă, fără hrană?
Ah! cel mai amar, ba și fără nume
Purtând cu voi vecinică prihană!

Nu, dragi voinici! Ori la slobozie,
Ori la moarte drumul să vă fie!
Şi dacă-i hotărât din vecie
Patria să cază fără vină,
Aceiaşi soarte ş-a noastră fie:
Un mormânt ne-astupe ş-o ţărână!
Vrăjmaşului alta nu rămână
Făr' pământul şi slava română!"
Romândor fârşind, răpşti mulţimea.
Ş-un zgomot din şireag în şireag
Mersă crescând; iară călărimea
Desvoalsă îndată alb-verdele steag:
„Du-ne – strigând – măcar în ce parte.
Ori la slobozenie, sau la moarte!"[51]

Sunt versurile de încheiere a poemului, mesajul lui Budai-Deleanu, care depăşeşte poziţia confraţilor săi din Şcoala ardeleană şi vesteşte nemijlocit pe cea a lui Nicolae Bălcescu şi Avram Iancu. Important devenea, din această nouă şi modernă perspectivă, nu neapărat faptul că românii se trăgeau din măriţi romani, deşi contribuţia acestora se dovedea reală în lumina criticii izvoarelor, ci, înainte de toate, că formau o naţie puternică, din mai multe milioane, care îşi avea dreptul firesc la o viaţă liberă şi independentă. În susţinerea acestei teze el se foloseşte cu abilitate şi de ideile raţionale şi realiste formulate de preotul sas Michael Lebrecht în a sa *Geschichte von Siebenbürgen...* (Sibiu, 1784)[52], în care există, dealtfel, şi o serie de naivităţi privind originea saşilor. Iată ce spunea acesta despre români, cu care Budai-Deleanu pare să fie de acord: „De pe aceleaşi vremi (aşa grăieşte el [Lebrecht] despre ieşirea romanilor din Ardeal), să află în ţara aceasta, până în ziua de astăzi, vii monumenturi, care mai tare grăiesc despre aceea cum că romanii oarecând au lăcuit în ţările acestea decât toate cele mai sus pomenite; aceste monumenturi sunt românii, pe care noi aşa de mulţi vedem că lăcuiesc împrejurul nostru. Cu adevărat, acum oviliţi, însă odinioară biruitorii gheţilor şi cei mai vechi lăcuitori a ţărilor acestora.

Măcar cum daţienii era potrivnici lor şi îi urea, totuşi mulţi dintr-înşii, prin căsătorii, să înfrăţinasă cu dacii şi cu prilejul de obşte al ieşirii romanilor din Dacia au rămas pre loc. Aceşti rămaşi nu era cei de pe urmă oameni, precum de obşte să zice,

adecă care pentru aceea să fie rămas că nu avea de a pierde nimica. Mai vârtos numai aceia au ieșit care puțin sau nimică avea de a pierde. Ba vedem că abia trecură 34 de ani, când un dac, Liciniu, fu împăratul romanilor." (*Ibidem*, pp. 187–188.). Desigur, problema continuității este dezbătută cu nenumărate argumente, ca și aceea a predominării decisive a romanilor în Dacia, fiind analizate toate izvoarele potrivnice, favorabile sau indiferente, cu o excepțională scrupulozitate științifică. Bineînțeles, dușmanii continuității sunt demascați ca falși oameni de știință, care încearcă să împiedice prin minciunile lor ca poporul român, majoritar în țara sa de baștină, să-și obțină drepturile legitime potrivit numărului, ponderii și importanței sale în viața provinciei, așa cum ceruse altă dată Inocențiu Micu. Celor care încercau să prezinte plecarea romanilor de frica dacilor, Budai-Deleanu le răspunde cu o logică strânsă, dar și cu probe istorice irefutabile: „Fire-ar apoi și smintit a crede cum că în vreme de o sută șasezeci de ani, ce au trecut de la Traian până la Aurelian, așa să fie împuținat coloniile romanilor în Dația, cât să fie fost la număr mai puțini romani decât daci: căci cum că pe vremea lui Traian toată țara au fost descălecată s-au arătat din Eutropiu mai sus.

De altă, ar fi fost și împrotiva adevăratei politici a romanilor ca în țara biruită, care ei o prefăcusă în eparhie românească, să fie așezat cu lăcuința mai mulți daci decât romani. Deci, dară, de împrotivă, să arată că romanii în Dacia au fost un mare neam. Dacii ce lăcuiau printre dânșii era într-o *sâmbră cu romanii* și apăra depreună țara asupra protivnicilor. Să află exempluri despre această încă pre vremea împăratului Marc Aurel, care dărui pre un tiner dac, anume Batuarius, pentru că apărase pe romani [i] din Dacia asupra unui prințip a varvarilor megieși, anume Tarbus, care călcasă Dacia." (*Ibidem* p. 191.)

Desigur, Budai-Deleanu nu renunță la caracterul predominant roman al românilor din Dacia, dar nu mai apără „purismul" susținut de ceilalți, după cum la fel va proceda și în privința latinității limbii române. Încheindu-și cel de al doilea „curmiș", închinat problemelor de istorie, Budai-Deleanu se dovedește din nou raționalistul de prim ordin, atunci când discută problema numirii locurilor și apelor cu nume străvechi, de către popoarele așezate în Transilvania și respinge pretenția ideologilor reacționari că popoarele migratoare au găsit aceste locuri pustii: „Una încă am mai adauge: cum că spre adiverirea

că românii sunt cei mai vechi lăcuitori în Ardeal și în cealaltă Dacie, poate sluji și aceasta, cum că locuiesc nu numai pre șesul ci și pre munții Daciii și țin până astăzi numai numele unor locuri și a flumenelor sau apelor cum le-au avut însuși romanii. Deci deacă au venit românii mai târziu în țară, să ne arate dară neprietenii ce fel de nație au fost înaintea lor, de la care să fie împrumutat aceste nume, când și de unde au sosit mai apoi românii, ca să deie munților numele cel vechi obicinuit, fiind țara încă atunci supt stăpânire străină. Au trebuit dară, de bună seamă, să fie rămas și de pe vremurile romanilor acolo. Deci deacă au fost ei lăcuitorii munților acestor, atuncea din sineși să arată cum că nu sunt venetici pe locurile acestea, ci mai vârtos, că după daci ei sunt cei mai de mult stăpânitori și numai de puterea pornirii varvarilor precum a hunilor, au fost siliți a să trage la munți." (*Ibidem,* pp. 198–199.)

În „curmișul" al III-lea, Ioan Budai-Deleanu, ca și ceilalți corifei ai Școlii ardelene, se ocupă de latinitatea limbii române, originea și caracterul ei, în tonul polemic obișnuit acestei vremi de luptă. Cum Maior a fost singurul dintre cărturarii iluminiști români din Transilvania care a izbutit să-și publice aproape tot ce-a scris în timpul vieții, cercetătorii vor menționa că el este primul care, în *Dissertația pentru începutul limbii românești,* apărută ca anexă la *Istoria începutului românilor în Dacia,* în 1812, derivă limba română din latina comună, „vulgară", spre deosebire de S. Micu și Gh. Șincai, care o făceau să provină din latina cultă, „clasică".

S-a remarcat, în această privință, că autorul *Țiganiadei* a semnalat înaintea lui Maior, în *Kurzgefasste Bemerkungen über Bukowina* (c. 1805), faptul că limba română este continuatoarea latinei populare vorbite în Dacia. Teza a fost reluată de Budai-Deleanu în *Prefața* la *Fundamenta Grammatices linguae romaenicae,* ca și în *„curmișul"* al treilea din *Introducerea istoricească* la *Lexicon* (*ibidem,* pp. 199–210), unde revine, în mod științific, asupra problemei, dându-i o rezolvare temeinică. Până la Maior și Budai-Deleanu, chiar dacă s-a mai spus acest lucru, nimeni nu a încercat să facă o demonstrație riguroasă a dezvoltării limbii române. Pentru Budai-Deleanu, odată cu ocuparea de către romani a Traciei, Moesiei și Pannoniei, începe și formarea unui „dialect" „traco-roman". Studiind acest „dialect", el venea în contradicție cu cei care negau contribuția elementului

dac la formarea limbii române; el credea însă că romanii nu s-au amestecat prea mult cu dacii și, dacă amestecul a existat, acesta nu a fost esențial. Budai-Deleanu adaugă anumite păreri și despre limba latină. El constată că, încă în perioada lui Cicero, se diferențiase un *„sermo"* al oamenilor culți și altul al oamenilor simpli. Dar, în timp ce oamenii culți și-au îmbogățit limba pe seama limbajului popular, poporul de rând nu și-a schimbat graiul în sensul limbajului cultivat. Budai-Deleanu urmărește fazele acestui *„sermo"* popular, care s-a „corupt" în mai multe etape, odată cu cucerirea Italiei și a întregului imperiu roman, cuprinzând de fapt patru faze: 1. cucerirea Italiei; 2. ocuparea Galiei, Britaniei, Africii de nord și părților germanice; 3. extinderea romanilor în răsărit – Tracia, Pannonia și Iillyricum și 4. colonizarea Daciei. Limba cultă însăși s-a schimbat sub influența și presiunea celei populare mereu în schimbare, pentru că latina populară s-a amestecat cu limbile locale și a fost influențată de acestea. A rezultat astfel o limbă nouă, care nu mai era cea romană, deși avea un caracter predominant latin. Astfel, la formarea limbilor romanice, în afară de elementul latin de bază, o contribuție însemnată au avut, pentru italiană: gotica, vandala, longobarda și teutona; pentru franceză: galica, franca, vandala; iar pentru română: daca, gotica, gepida, slava și, în mică parte, hunica (înțelegând prin aceasta și maghiara). Extinzându-și aria de răspândire, latina populară a încorporat mereu termeni noi, nelatini. Este importantă constatarea sa în legătură cu prezența unui număr de cuvinte comune în diferite limbi romanice, care nu se află în latina clasică. Încercând să explice acest fapt, în special în legătură cu limba română și limbile romanice occidentale, cu care limba noastră n-a avut raporturi directe, el vede explicația în „moștenirea" comună din latina populară: „romanii au adus la Dația cu sine din limba poporului de la Roma și care italienii, franțozii și ispanii dintru aceeaș limbă a poporului luându-le, până acum le-au ținut" (*ibidem,* pp. 205–206). Latina vulgară vorbită în Dacia a suferit câteva „alterări" de prim ordin, care au transformat-o, întunecându-i caracterul latin, iar altele de ordin secundar, care afectează mai mult pronuncția. Potrivit *Prefeței* la *Fundamenta,* transformările principale ar fi următoarele: postpunerea articolului, adoptarea lui *și* (care, de fapt, provine din latinul *sic*), utilizarea prefixului slav *ne* în locul latinului *in,* diferențierea lui *a* și *e,* îndeosebi când sunt nazale, și transfor-

marea lor în *â* și *ă*. Cele secundare ar fi pronunțarea lui *ct* drept *pt*, rotacismul lui *l* intervocalic, confundarea lui *v* cu *b* (cerb, șerb, bieșică), modificarea consoanelor *d, l, s, t, z* urmate de *i* și pierderea infinitivului lung.[53] Dar, în pofida acestor transformări de-a lungul veacurilor, româna este pentru el „fiica limbii lătenești și sora limbii italienești"[54] fapt pe care încearcă să-l demonstreze printr-o analiză lexicologică în *Introducere* la *Lexicon*. Dacă structura internă a limbii, i se pare foarte ușor de demonstrat, o atenție sporită se vede nevoit să acorde „alcătuirii din afară", fiindcă întrucât „dum[nea]lui Sulțer, și după dânsul cel învățat din Ardeal, Eder, așa au cercetat-o cu de-a măruntu, cum să pare, și au cumpenit-o, cât ne-au spus și *a câta* parte, până la un grăunte [scrupul], adecă cum că abia a opta parte este lătenească. Însă de obște știut lucru este că amândoi n-au știut limba românească și socoteala lor s-ar putea afla răsuflată prin însuși lexicon. Dar fiindcă judecata lor să împrotivește ponciș tezii noastre mai sus așezate, drept aceasta mă văd a fi prilejit prin aceasta ca să cercetez aice mai cu de-a-măruntul limba românească, analizând mai de aproape stihiile ei." (*Ibidem*, p. 201.) El face știință, dar mânat de o pasiune națională polemică, voind să arate inconsistența defăimărilor limbii și poporului român. De aceea, cum precizează în continuare, va organiza în diferite „tăblițe" toate cuvintele „care nu purced de la latinie" (în tăblița I „cuvintele ce să lovesc cu deosebite dialecturi „slovenești"; „ungurești", în tăblița a II-a; „grecești", a III-a; „arnăuțești", a IV-a; „ghermanicești", a V-a; „italienești", a VI-a; „franțozăști", a VII-a; „ispănești", a VIII-a; cuvinte de origine necunoscută în tăblița a IX-a). Revine, apoi, asupra daco-geților de peste Dunăre, pe care îi socotește amestecați cu neamuri „schitiene", „iar limba „gheticească" a fost amestecată cu cuvinte „grecești" – de unde o serie de cuvinte slave, grecești și chiar „gotice" (pe care le-a păstrat Busbec) le socotește de origine dacică: „Cu ceste până acum zisă n-am să zic alta, făr' că cea mai mare parte de cuvinte străine în limba românească [fără îndoială, Budai-Deleanu greșea profund identificând îndeosebi cuvintele dace cu cele slavonești] să trag de la daci, și măcar că multe să lovesc cu cuvintele grecești, ghermănicești, arnăuțăști totuși nu se poate urmăci cum că românii le-au luat nemijlocit de la înșiși greci, ghermani și arnăuți" (*ibidem*, p. 204). El mai stabilește o serie de tăblițe (X – cuvinte prezente la unguri și la români, pe care le socotește

împrumutate de aceștia de la romani; XI – cuvinte împrumutate de români și unguri de la sloveni; XII – cuvinte latinești care nu se află nici în latina clasică și nici în alte limbi romanice; XIII – cuvinte „care să potrivesc cu cele lătinești din veacul de mijloc (medii evi)“ (*ibidem,* p. 205); Ion Gheție precizează că Budai-Deleanu s-a folosit, în acest scop, de celebrul *Glosarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis* al francezului Du Cange, deși, spune mai departe același cercetător, meritul de a fi stabilit apropierile îi revine lui Budai-Deleanu; XIV – latinești, cu altă „noimă“ decât în latina clasică, la italieni și francezi; după care amintește de cuvinte românești cu caracter latin, dar formate de românii înșiși de-a lungul timpului. Bineînțeles, cuvintele din tăblițele VI, VII și VIII, care seamănă cu cele italiene, franceze și spaniole, le consideră, pe bună dreptate, neîmprumutate din limbile respective, ci aduse în Dacia de romani „din limba poporului de la Roma“ (*ibidem,* pp. 205–206), din care le-au luat și italienii, francezii și spaniolii. Drept concluzie, el arată că abia dacă a zecea parte din fondul principal de cuvinte sunt de origine nelatină, respectiv vreo două sute de cuvinte; deci este profund eronată poziția adversarilor limbii române, fiindcă după judecata lor ar trebui ca despre „fieșcare limbă europească“ (*ibidem,* p. 206), să se spună că este o amestecătură, din moment ce toate au multe sute de cuvinte comune cu ale altor limbi.

Urmează demonstrația propriu-zisă a structurii interne latine a limbii române: „părțile de cuvânt“ toate sunt curat latinești; declinările, conjugările și sintaxa – la fel. După aceasta semnalează diferențierile de pronunțare, rezultate din modificările amintite anterior. Există, cum subliniază Ion Gheție, multe exagerări și inconsecvențe la Budai-Deleanu în ce privește influența slavă, deși din cele 240 de cuvinte considerate de el slave numai câteva sunt de altă origine (latinești, comune cu albaneza sau maghiara). Etimologiile sale mult superioare *Lexiconului de la Buda,* tocmai prin realismul, erudiția lingvistică și intuiția pe care le probează. Ortografia propusă de el este de un etimologism extremist; dacă se potrivește cu adevărat observația făcută de Lucian Blaga referitor la S. Micu, care ar vedea în față „cuvântul originar“, atunci ea este cu mult mai valabilă pentru ortografia lui Budai-Deleanu.

Ca scriitor, marele cărturar iluminist din Cigmău era îngrijorat de situația limbii în care trebuia să scrie, și pe care, în

comentariul *Țiganiadei* și în *Observații asupra Bucovinei*, o socotește necultivată, săracă, rustică, fără o gramatică temeinică și o ortografie bine pusă la punct. El constată, de asemenea, că există o literatură săracă, fără tradiție artistică. De aceea, deși ar fi vrut să scrie un „poem epicesc“, se resemnează să scrie „o jucăreauă“ („poemation eroi-comico-satiric“). Îl entuziasmează eroi ca „Ștefan, principul Moldavii“, sau ca „Mihaiu, domnului Ugrovlahii, cărora nu le lipsea decât un Omer, ca să fie înălțați peste toți eroii.

Răvărsându-să întru mine nește scântei din focul ceresc al muselor, bucuros aș fi cântat doară pe vreun erou dintre cei mai sus numiți; însă, băgând de seamă că un feliu de poesie de aceste, ce să cheamă epicească, poftește un poet deplin și o limbă bine lucrată, nesocotință dar ar fi să cânt fapte eroicești, mai vârtos când nice eu nu mă încredință în putere, iar neajungerea limbii cu totul mă desmântă“.[55]

Cu toate acestea, nu o dată (mai ales în *Cântecul a VII* și în finalul operei), pe parcursul „poemationului“, satiric, Budai-Deleanu, adresându-se nemijlocit națiunii sale „ovilite“ și „defăimate“, este stăpânit de patosul luptei pentru „slobozie“ și demnitate. Budai-Deleanu pledează pentru o „limbă de obște“ românească, fără ungurisme, grecisme, turcisme, care sunt folosite numai datorită ignoranței și slugărniciei față de ocupanții străini. De crearea limbii literare s-a ocupat mai ales în primul dialog al *Dascalului*[56], iar despre necesitatea adoptării scrierii cu litere latine și ordonarea ei prin „aducerea“ la reguli gramaticale, în *Temeiurile gramaticii românești* (*ibidem*, pp. 102–126.). Dacă pentru Șincai era suficient să se facă o bună selectare a cuvintelor „tocmai românești“ (adică de origine latină), indiferent de locul unde se vorbește, pentru el este nevoie de un principiu logic și necesar, cel al circulației și acceptării lor unanime de către vorbitori. Pentru înlăturarea barbarismelor, grecisme, turcisme – în Muntenia și Moldova, și ungurisme – în Transilvania, Budai-Deleanu propune înlocuirea lor cu sinonime din limba comună a românilor din toate provinciile. El cere, de asemenea, eliminarea cuvintelor slave pătrunse prin filiera bisericească, mai ales când au corespondent de origine latină, cunoscut de majoritatea poporului român. Pentru îmbogățirea limbii române, Budai-Deleanu sugerează, între altele, un procedeu de derivare cu sufixe și

prefixe (preconizat de Paul Iorgovici cu mult înainte) ca și prin neologisme din limba latină, din limbile romanice „surori", cu prioritate din franceză, bineînțeles adaptându-le sub raport fonetic și morfologic spiritului limbii române. În *Introducere* la *Studii lingvistice,* Ion Gheție prezintă o listă de neologisme care se găsesc, în 1818 (reproduse din *Lexiconul pentru cărturari*), în forma în care se folosesc și astăzi. Budai-Deleanu susținea, deci, o serie de idei juste, care vor fi reelaborate după câteva decenii de Ion Eliade Rădulescu, dat fiind că aceasta din urmă nu a cunoscut scrierile înaintașului său.

Deși superior celorlalte scrieri românești contemporane cu el de acest gen, *Lexiconul românesc-nemțesc* al lui Budai-Deleanu a rămas în manuscris și, ca atare, multă vreme necunoscut chiar specialiștilor, ca să nu mai vorbim de publicul larg. În schimb, în 1825, apare, în tipografia universității din Buda, Lesicon roma'nescu-latinescu-ungurescu-nemțescu *quare / De mai mulți autori în cursul' a trideci, și mai* multoru ani s'au lucratu. Seu Lexicon valachico-latino-hungarico-germanicum *quod a pluribus auctoribus decursu triginta et amplius annorum elaboratum est.* Operă colectivă, cum se indică și în subtitlu, *Lexiconul* de la Buda constituie ultimul monument lingvistic de seamă al Școlii ardelene. Având ca punct de plecare *Dicționarul* lui Samuil Micu și fiind elaborată, în bună parte în spiritul și sub îndrumările lui Petru Maior, această operă colectivă a stat, alături de prima ediție a gramaticii latine a limbii române (*Elementa linguae daco-romanae sive valachicae*), la baza viitorului curent latinist, cu toate exagerările și rătăcirile concretizate îndeosebi în *ortografia etimologică* (1869) a lui Timotei Cipariu și în *Dicționarul limbii române* (1873–1877) al lui August Treboniu Laurian și I. C. Massim. Dar, dincolo de greșelile, naivitățile și exagerările latiniste, *Lexiconul* de la Buda reprezenta, pentru intelectualitatea vremii, română și străină, un adevărat monument de cultură, a cărui studiere oferea o bază concretă pentru a cunoaște, măcar parțial, bogăția, specificul și originalitatea unei limbi romanice deloc sau prea puțin cunoscută până atunci în cercurile specialiștilor. Prietenii și adversarii poporului român aveau acum un punct de plecare pentru studiul limbii române. Cât despre românii înșiși, *Lexiconul* de la Buda le oferea un nou temei pentru dezvoltarea

conștiinței naționale, ca și un îndemn la cunoașterea științifică a propriei limbi.

*

Dezbaterea problemelor latinității și continuității poporului român și a limbii sale ne-a prilejuit examinarea principalelor lucrări istorice și lingvistice ale corifeilor Școlii ardelene. O serie de alte scrieri din această epocă, de orientare mai mult sau mai puțin iluministă sau chiar iluminist-latinistă, au fost lăsate la o parte, deși au contribuit și ele la dezvoltarea ideologică a românilor din Transilvania, precum și la îmbogățirea și diversificarea Școlii ardelene ca ideologie națională iluministă. Natural, unele dintre ele, deși reprezintă preocupări specifice secolului, nu au legătură prea strânsă cu ideile de bază ale Școlii ardelene, după cum altele, având o anumită importanță pentru caracterizarea mai nuanțată a contribuției culturale a autorilor lor, reprezintă niște scrieri care, ca întreg, interesează prea puțin prin conținutul lor. Astfel, printre cărțile tipărite de Gheorghe Șincai am menționat, de pildă, și *Catehismul cel mare* (Blaj, 1783), care, prin conținut, ne-ar fi interesat prea puțin, dacă nu ne-am fi referit la *Cuvântul înainte,* cu adevărat esențial și semnificativ pentru poziția iluministului român. Aveam în vedere atitudinea sa față de aplicarea reformei învățământului în Transilvania vremii, dar și poziția în problemele asigurării unei limbi naționale bogate și înțelese în toate părțile locuite de români.

Așa cum subliniam și cu alt prilej, Școala ardeleană este o mișcare culturală foarte largă, la care, alături de Samuil Micu, Gheorghe Șincai, Petru Maior și Ioan Budai-Deleanu, și-au adus contribuția și alți cărturari, chiar dacă lucrările lor nu au ponderea și valoarea operelor celor dintâi. Am văzut, apoi, ce merite însemnate au și câțiva din predecesorii Școlii ardelene, dintre care i-am amintit numai pe cei care pregătesc ideologia națională iluministă a secolului. S-ar putea adăuga, însă, și contribuții mai modeste, care preced preocupările practice lingvistice ale Școlii ardelene, chiar dacă nu se înscriu pe linia specifică acesteia. Ne referim, de pildă, la gramatica din 1757 a lui Dimitrie Eustatievici Brașoveanul, cărturar format la academia Kieviană. După cum precizează D. Popovici, care îi face o judicioasă prezentare critică[57], Eustatievici este „cel dintâi

autor de gramatică românească". Ideea de a întocmi o astfel de lucrare i-a venit, probabil, consultând anumite modele străine, pe care a și încercat să le calchieze, din păcate cu foarte puțin succes.

Pentru a putea elabora o gramatică științifică a limbii române, nu era, desigur, suficientă familiarizarea cu specificul lucrărilor de specialitate ale altor limbi. Ar fi trebuit să întreprindă neapărat și studierea aprofundată a structurii gramaticale a propriei limbi, ceea ce, după toate probabilitățile, nu a făcut. Lui Eustatievici i s-a părut că, din moment ce domnitorul muntean Constantin Mavrocordat i-a comandat această lucrare iar el cunoștea o serie de gramatici străine, va fi o treabă destul de ușoară să transpună normele gramaticale ale altor limbi la structura limbii române. S-a amăgit, fără îndoială, cărturarul brașovean. Pentru că, dincolo de latura comună a diverselor gramatici, el n-a reușit să surprindă tocmai particularitățile structurii gramaticale a limbii române. Mai mult, traducând și calchiind după probabile modele rusești, autorul a creat o terminologie cu totul ciudată, în contrast cu spiritul limbii române, deși folosind cuvinte dintre cele mai neaoșe. Firește, după cum reiese din propriile explicații, Eustatievici a fost călăuzit de intenții dintre cele mai nobile. Astfel, pentru el gramatica reprezenta „începutul tuturor învățăturilor", o „dreaptă armă" fără de ajutorul căreia „nu vei putea dezlega nici un feali de period, și nu vei putea afla pre cunoștința și pre adevărul cel ascuns întru-period, și întru alte încheeri sintacticești, piiticești și altele", după cum ea este și „meșteșugul carele învață bine a grăi și drept a scrie" (*ibidem,* p. 169). Dar nereușind să înfățișeze particularitățile structurii gramaticale a limbii române și nici să se exprime într-o terminologie adecvată, Eustatievici n-a depășit cu mult stadiul bunelor intenții. Dealtfel, deși comandată spre a fi tipărită, gramatica sa nu a văzut lumina tiparului.

Necesitatea întocmirii unei gramatici naționale devenea tot mai stringentă și încercări de acest gen s-au făcut în acest timp în toate cele trei provincii românești. Pe această linie, menționăm *Gramatică românească,* apărută la Sibiu în 1797 și datorată tot unui cărturar „neunit". Este vorba de lucrarea lui Radu Tempea, director pe atunci al școlilor naționale ortodoxe din Transilvania. În cele patru decenii scurse de la lucrarea lui

Eustatievici, rămasă în manuscris, se crease o adevărată tradiție în elaborarea de gramatici ale limbii române. Dar, din păcate, cele mai izbutite nu fuseseră redactate în limba română. Avem în vedere prima ediție a gramaticii latine a limbii române, datorată lui Samuil Micu și Gheorghe Șincai (apărută la Viena, în 1780) și *Deutsch-Walachische Sprachlehre* (Viena, 1788) a lui Ioan Piuariu-Molnar. Formulăm acest regret, pentru că nici gramatica lui Radu Tempea nu izbutește să facă un pas înainte prea însemnat față de predecesorul său brașovean.

Este adevărat că Radu Tempea traduce din latinește, dar nu prea inspirat, ceea ce micșorează, desigur, influența pozitivă a lucrării în rândurile cititorilor. În orice caz, față de gramatica lui Eustatievici, Radu Tempea, în afară de terminologie, deficitară și la el din punctul de vedere al spiritului limbii, reușește să definească mai exact particularitățile structurii gramaticale a limbii române, tocmai având în față modelul corifeilor Școlii ardelene. Pozitive sunt și rezervele sale naive față de purismul latinist al lui Micu și Șincai, deși, în principiu, este de acord cu aceștia. Și el admite un etimologism moderat, după cum afirmă cu fermitate latinitatea poporului și a limbii române. Interesantă este și introducerea sa, în care încearcă să-și explice geneza poporului român și a limbii sale, ca și a influențelor slavone asupra acesteia din urmă. Se pare, însă, că în explicarea relațiilor româno-slave, Radu Tempea s-a resimțit, după cum remarcă D. Popovici (*ibidem,* p. 264), de teoria istoricului sas Sulzer (expusă în *Geschichte des transalpinischen Daciens*), din moment ce leagă influența bulgară asupra limbii române (respectiv „amestecul" românilor cu bulgarii slavizați) de evenimentele petrecute la anul 669, în timpul împăratului bizantin Constantin Pogonat..

Credem, însă, că prezentarea de către Radu Tempea a creștinării bulgarilor ca una din cauzele introducerii limbii slavone în biserica românească, idee ironizată de Dumitru Popovici, merită o apreciere mai puțin negativă.

În legătură cu gramatica lui Radu Tempea, aminteam, pe lângă *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae,* și de lucrarea unui alt cărturar „neunit", *Deutsch-Walachische Sprachlehre.* Autorul ei, celebrul oculist român Ioan Piuariu-Molnar, venind în întâmpinarea cunoscătorilor de limba germană care doreau să cunoască limba noastră, se înscria nemijlocit,

începând cu însuși obiectivul fixat, pe linia deschisă de gramatica latină a limbii române datorată lui Micu și Șincai. Dealtfel, Ioan Piuariu-Molnar urmează îndeaproape modelul prietenilor și contemporanilor săi, fără să intre, totuși, în problemele mai complicate ale ortografiei etimologice. El adoptă legile fonetice descoperite de Samuil Micu, ca și principalele date privind morfologia și sintaxa limbii române, stabilite în *Elementa*. Ion Piuariu-Molnar are în vedere și gramatica lui Ienăchiță Văcărescu (*Observațiile sau băgările de seamă asupra regulelor și orânduielilor gramaticii românești*, 1787), aducând și unele completări de ordin practic (referitor la anumite părți de cuvânt). Partea cea mai importantă din gramatica lui Piuariu-Molnar este cea practic-aplicativă și se referă la vocabular. Meritele gramaticii germane a limbii române, datorată lui Ioan Piuariu-Molnar, sunt prezentate pe larg de Mircea Popa, deși într-un spirit apologetic (de exagerare a meritelor lui Piuariu și de minimalizare a contribuției lui Micu și Șincai, aceștia din urmă numiți, în spiritul bibliografiei confesionaliste, de tip Ioan Lupaș „blăjeni").[58]

Celebrului oculist român transilvănean i se datoresc și alte lucrări de ordin lingvistic, dintre care menționăm, în treacăt, *Dicționărașul*, respectiv *Wörterbuchlein Deutsch und Walachisches* sau *Vocabularium nemțesc și românesc*, tipărit postum la Sibiu (1822). El reprezintă dezvoltarea vocabularului existent la sfârșitul gramaticii, sub titlul de *Deutsche Register*. Această lucrare, ca și cea precedentă, se bucură de atenția deosebită a cercetătorului pomenit înainte, în același spirit apologetic (*ibidem*, pp. 140–145).

Nu avem intenția să diminuăm meritele lui Ioan Piuariu-Molnar, dar nici nu credem că este cazul ca singurul iosefinist român de seamă, în adevăratul sens al cuvântului (de teoretician și reprezentant al aplicării în practică a politicii iosefiniste), să fie considerat „iacobin", cum încearcă Mircea Popa să-l înfățișeze (*ibidem*, pp. 200–203). Meritele lui Piuariu-Molnar sunt remarcabile și nu necesită nici un fel de exagerări contrare personalității și atitudinii sale adevărate.

Ioan Piuariu-Molnar este un om caracteristic epocii în care a trăit. Și, în măsura în care a încercat să se mențină în cercurile conducătoare, a făcut și concesii inevitabile, după cum s-a putut observa din toată expunerea noastră de până acum, dar pe care

tânărul cercetător Mircea Popa nu a crezut necesar să le ia în considerare.

Exagerările lui Mircea Popa nu ne împiedică să prețuim lucrările lingvistice ale oculistului iluminist român, care a publicat și o valoroasă *Retorică* (**Retorica** / *adecă* / **Învățătura** / *și* / *întocmirea* / *frumoasei cuvântări.* / *Acum întâi izvorâtă pe limba românească.* / *Împodobită și întemeiată cu pildele vechilor* / *filosofi și dascăli bisericești* / *În Buda.* / *S-au tipărit în crăiasca tipografie orientalicească* / *a Universitații Peștii.* 1798), răspunzând, măcar ca intenție, exigențelor formulate de I. Budai-Deleanu (independent de medicul oculist din Transilvania) pentru cultivarea limbii literare – cel puțin în domeniul oratoriei, deși „metafora“ și „prosopopeea“ sunt figuri de stil larg folosite și în *Țiganiada* sau în *Trei viteji.*

Poate că lucrarea cea mai importantă (pe care am amintit-o pentru coincidența principiului derivării, când ne-am referit la activitatea lingvistică a lui Budai-Deleanu) este *Observații de limbă românească,* a lui Paul Iorgovici *OBSERVAȚII* / *de* / *LIMBA RUMÂNEASCĂ* / *prin PAUL IORGOVICI* / *fecute. În Buda* / *s-au typărit la Crăiasca Universității Typografie.* / 1799, deosebit de călduros apreciată de D. Popovici, în masiva sa lucrare despre literatura română în epoca luminilor.[59] De fapt, istoricul literar clujean deplânge faptul că o seamă de alte lucrări valoroase ale acestui cărturar s-au pierdut sau au fost distruse odată cu arestarea și întemnițarea lui, datorită tocmai urii create în jurul acestuia după publicarea *Observațiilor.* Printre manuscrisele distruse figura și un dicționar român-latin-francez-german.

Nu putea stârni decât dușmănie în aceea vreme o lucrare în a cărei prefață se arăta originea latină a limbii române, iar printre strămoșii românilor erau trecuți unii atât de celebri încât numele lor a ajuns să desemneze luni ale anului: iulie și august. Dar, ca și Gherontie Cotore și S. Micu altădată, el deplânge decăderea urmașilor: „precum cuvintele care vorbim și numele care purtăm ne mărturisesc pre noi a fi urmăritorii nației romanești, așa și starea noastră, a rumânilor de acum, ne arată chiar că așa departe am căzut din floarea științei și a limbei, cât acum cuvintele de știință, care s-au întrebuințat în rădăcina limbei pe care noi o vorbim, ne par noă în starea aceasta a fi străine“[60]. Important este, din punctul său de vedere, că s-au păstrat anumite

„cuvinte-rădăcină“, prin care limba poate fi îmbogățită potrivit principiului derivării prin sufixe și afixe: „Dacă vei deschide ochii minții tale și vei străbate la rădăcina cuvintelor limbei noastre, adecă de vei judeca de limba noastră nu dope părere, ci dope ființa limbei, te vei încredința că prin cuvintele cele de lipsă în limba noastră pentru științe se cuprind înveluite în rădăcina cuvintelor a limbii noastre, și pentru aceea s-au zeuitat din limba noastră pentru că științele cu pricina a cuvintelor acelora s-au vestezit în limba noastră una cu starea nații“ (*ibidem*). El este convins că pot fi readuse la viață, când vor desemna din nou idei care devin realități.

Lucrarea cuprinde trei părți: 1) *Observații de limba rumănească;* 2) *Exemplurile* și 3) *Reflecții despre starea românilor,* D. Popovici apropie unele idei generale ale lui Iorgovici de cele ale lui Condillac, prin distincția pe care o face cărturarul român între limbajul semnelor și cel prin cuvinte, amintind de limbajul gestual și cel proferetic al filosofului francez. „Cuvintele sunt semne arbitrare pentru lucruri și idei – precizează D. Popovici exprimând concepția lui Paul Iorgovici. Pentru pricepere, mintea omenească are nevoie ca un obiect sau o idee să fie desemnată printr-un astfel de sens, – dacă se poate cât mai exclusiv, claritatea judecăților fiind totdeauna în funcție de gradul de independență pe care îl cuceresc pe planul expresiei diferitele noțiuni. Dar pentru că limba nu va putea avea niciodată atâtea cuvinte câte nuanțe capătă, la fiecare pas, o idee, urmează că în mod forțat va trebui să se atribuie unui cuvânt sensuri multiple, idealul rămâne totuși ca această multiplicitate să fie evitată în cât mai mare măsură. El crede, pe bună dreptate, că nu se îmbogățește o limbă dacă sporim sensurile acelorași cuvinte.“ (*Ibidem,* p. 268.) Concluzia nu poate fi decât îmbogățirea limbii pe altre căi: împrumutul din limbi străine și derivarea de cuvinte noi din vechile cuvinte ale limbii. Sărăcirea limbii o explică prin condițiile istorice vitrege și, spre deosebire de majoritatea celorlalți învățați ai Școlii ardelene, el dă importanța cuvenită elementului slav din limba noastră. Caracterul latin al ei nu trebuie judecat după cuvintele străine adoptate, ci după proprietățile specifice: „Măcar că limba noastră e săracă de cuvinte, mestecată cu cuvinte străine, dar ea tot are așa cuvinte, așa reguli, așa proprietăți prin care ea ne dă de sine a cunoaște că vine din cea veche romanescă, și ea ca o apă

curată de o vom lua din izvorul său, de unde cure ea după natura sa“ (*ibidem*, p. 269).

Adaptate lucrurilor și ideilor și organizate pe familii, el culege cuvintele din *Dicționarul* pe care nădăjduia să-l tipărească. Derivase un număr însemnat de cuvinte din rădăcini latine existente în limbă. „*Particulele*“ erau: *a, ad, de, des, dis, ex, es, con-cu, ob, u, per, pre, pro-pur, re sub, tri, trans, in, inter*, de unde amintea derivatele: „ducere-aducere, ire-exire, ieșire, cedere-purcedere, manere-remanere, avere-avuție, rogare-rugăciune, bun-bunătate etc.“ Potrivit aceluiași procedeu, D. Popovici dă ca exemplu familia de cuvinte pe care o creează în jurul verbului rugare (*rogare*): *rogaciune, rogator, abrogare, abrogație, arrogante, aroganția, derogare, derogație, interrogație* (*ibidem*). În procesul de derivare, el descoperă așa-numitele corupțiuni ale limbii, cum e cazul grupului consonantic *cl, gl*, devenit în românește *chi, ghi*, pe care în cuvintele derivate noi el încearcă să le restituie în forma lor originală: *proclamație* și nu *prochiamație*, declarație etc. Iorgovici împrumută și din alte limbi, deși nu totdeauna cu rezultate prea fericite.

Partea finală a cărții este „un mic tratat de educație a pruncilor și în ce constă dreapta credință“ (*ibidem*, p. 270), în care esențialul ni se pare ideea cu amprentă rousseauistă că omul vine pe lume cu înclinări bune.

Oricum *Observațiile* se remarcă printr-o poziție originală a lui Paul Iorgovici în cadrul Școlii ardelene, atâta timp cât, deși a trăit pe lângă episcopie, a resimțit și influența pozitivă a Franței revoluționare, unde își făcuse studiile.

O poziție originală, dar de data aceasta în domeniul istoric, are și părintele Ioan Monorai, care studiase la Lemberg și care, într-un anumit sens, face tranziția de la desolidarizarea sau, mai exact, de la condamnarea răscoalei lui Horea, spre poziția înaintată de luptă a lui Budai-Deleanu. În istoria sa, *Scurtă cunoștinșă a lucrurilor Dachiei*, la 1820, despre *Tumultul Horii*, din care văzuse cu proprii ochi anumite episoade, el condamnă, cum se exprimă academicianul D. Prodan[61], excesele nobilimii în pedepsirea răsculaților. „Așa în Arad văzui – relatează Ioan Monorai – aducând care încărcate de robi, pe care cumu-i aducea, nice-i mai întreba, nice-i mai alegea, îndată, nu pe ușa temniților, ci pe fereștile deasupra îi arunca în

jos, stând la gaură feciorul zisului Forai, care fieștecăruia dându-i una cu ciocanul după cap, îl trimitea cu capul la vale pe gaură." Cronicarul își amintește cu groază cele văzute la Deva: „...în două dealuri, două șireaguri de capete fură în pari și încă unul de popă! Însă aceea de tot ne scârbi că în Deva dintr-o pivniță atâta om mort scoasă afară, cât făcură căpiță de ei, cari prea îmbolziți fiind acolo, se năduşiră unii peste alții." (*Ibidem*, p. 291.)

Important este că Ioan Monorai condamnă cu oroare insurecția sângeroasă a nobilimii împotriva țăranilor. Dar, din păcate, nici pentru răsculați nu arată mai mult decât compasiune și revoltă față de purtarea nobilimii, fiindcă pe Giurgiu (pe Crișan) îl socotește tot printre „hoți"; doar față de Horea are o atitudine mai condescendentă, într-un fel chiar admirativă, numindu-l „om isteț și inimos", iar ca mic nobil se simte, vezi doamne, afectat că răsculații n-au făcut nici o deosebire între „vinovați și nevinovați" (*ibidem*, p. 292). Suntem încă departe, nu numai de poziția revoluționară a lui Avram Iancu față de răscoala lui Horea, dar și de ecoul ei atât de puternic din *Țiganiada* lui Budai-Deleanu, deși putem să apreciem pasul modest făcut de Ioan Monorai în direcția înțelegerii răscoalei, a cauzelor care o provocaseră, a precedentelor ei.

*

Încercând să prezentăm cât mai succint latinismul istoric și lingvistic al corifeilor Școlii ardelene, inclusiv aportul celorlalți cărturari români la dezvoltarea gramaticii limbii române și a literaturii române, nu am subliniat, probabil, destul de sistematic limitele și erorile, prezente și ele, alături de aspectele și laturile pozitive. Ne-au interesat, înainte de toate, rolul și importanța ideilor latinității limbii și poporului român în constituirea și afirmarea ideologiei naționale iluministe românești, ca și ponderea elementelor politice în structura sa. Toate aceste sublinieri nu ne împiedică să încercăm și o apreciere mai critică a conținutului științific al tezelor și argumentelor latiniste formulate de învățații Școlii ardelene, în lumina dezvoltării ulterioare a istoriografiei și lingvisticii românești, ca și a disciplinelor științifice auxiliare și a celor învecinate.

Evident, nu ne gândim să repetăm fie și sub o formă mai sistematică și categorică, criticile aduse latinismului purist, în

toate variantele, cu inconsecvențele și contradicțiile sale, nici să examinăm pe larg diversele unghiuri de vedere din care au fost abordate și interpretate geneza și continuitatea poporului român și a limbii sale după moartea corifeilor Școlii ardelene.

Chiar dacă analiza și aprecierile de până acum nu oferă o imagine suficient de cuprinzătoare a specificului și complexității fenomenelor cercetate, sperăm că, în cadrul dezbaterii celorlalte aspecte și probleme ale Școlii ardelene ca mișcare ideologică națională iluministă, eventuale lacune existente vor putea fi înlăturate, după cum anumite caracterizări anterioare, prea rigide sau înguste, vor putea fi lărgite și nuanțate.

Ceea ce ni se pare a fi absolut necesar de adăugat aici se referă, de fapt, la actualul stadiu al problematicii istorice și lingvistice ridicată la latinismul învățaților iluminiști transilvăneni, la răspunsurile de principiu care se dau acum acesteia. Și, cum s-a scurs un secol și jumătate de la apariția *Lexiconului de la Buda* – ultimul monument lingvistic de seamă al Școlii ardelene, va trebui să menționăm cele petrecute în această lungă perioadă, fie și sub o formă extrem de sumară. Vom enumera, deci, câteva nume, fapte și orientări, prin care vom încerca să marcăm, deopotrivă, valorificările critice creatoare și corectările parțiale ale tezelor și răspunsurilor formulate de predecesori, aportul original și valoros în acest domeniu ori simplele replici negative la pozițiile cărturarilor iluminiști din Transilvania, pe adevărații lor continuatori, și pe epigoni. Însăși lipsa de omogenitate a latinismului Școlii ardelene i-a obligat pe urmași la o mare diversitate de păreri despre semnificațiile și valoarea conținutului său.

Observăm, de pildă, că principalii istorici ai școlii noastre romantice – în special Nicolae Bălcescu și Mihail Kogălniceanu – au acordat o mare importanță eforturilor depuse de învățații Școlii ardelene pentru deșteptarea națională a românilor, îndemnurile lor înflăcărate la lupta pentru eliberare și unitate națională. Acest aspect, am zice de început al ideologiei naționale românești, i-a interesat foarte mult și pe alți cărturari români de seamă de la mijlocul și din a doua jumătate a secolului trecut. Îi avem în vedere mai ales pe Timotei Cipariu, Simion Bărnuțiu, Gheorghe Barițiu și August Treboniu Laurian. Toți sunt ardeleni sau născuți în Transilvania și s-au format în spiritul patriotic al mișcării de emancipare națională inițiată de

Inocențiu Micu și continuată de corifeii Școlii ardelene. Dar, dacă Timotei Cipariu și August Treboniu Laurian s-au făcut cunoscuți în primul rând pe tărâmul filologiei lingvisticii, ca reprezentanți principali ai curentului latinist extremist, Simion Bărnuțiu și Gheorghe Barit s-au impus în special ca fruntași ai mișcării revoluționare românești din Transilvania în 1848, ca și prin contribuția lor la dezvoltarea ideologiei politice progresiste, a gândirii sociale și filosofice înaintate din această perioadă.

Ajungând să stăpânească douăsprezece limbi vechi și moderne, Timotei Cipariu și-a format o serioasă cultură filologică și lingvistică. Dar, îmbrățișând latinismul lingvistic și istoric al Școlii ardelene, el și-a pus erudiția și calitățile sale deosebite atât în slujba dezvoltării moștenirii progresiste a predecesorilor săi iluminiști, cât și a continuării și exagerării laturilor negative ale purismului latin al acestora, după cum demonstrează pe larg D. Macrea, într-o lucrare despre principalii reprezentanți ai filologiei și lingvisticii noastre.[62]

Militând pentru unificarea limbii din toate provinciile locuite de români, Timotei Cipariu concepe realizarea acestui obiectiv just într-un mod eronat, în special ca rezultat al aplicării unei ortografii etimologice unitare. El și este, de fapt, autorul primei ortografii etimologice oficiale (1869), la adoptarea căreia majoritatea latinizantă a fost, desigur, influențată de prestigiul său științific și de calitatea sa de vicepreședinte al Societății Academice Române.

Se cunoaște rolul negativ al ortografiei etimologice (îndeosebi în perioadele românești din Austro-Ungaria), de frânare a dezvoltării limbii literare și a literaturii. Dar latinismul extremist nu se restrânge numai la ortografia etimologică. Dimpotrivă, latiniștii pun un accent și mai mare pe măsurile practice de „purificare“ a limbii de elementele nelatine, prin înlocuirea lor cu cuvinte arhaice românești de origine latină și cu neologisme din latina clasică și din limbile romanice surori. Și, pentru atingerea acestui scop, Societatea Academică Română îi comandă lui August Treboniu Laurian și lui I. C. Massim *Dicționarul limbei române și Glosar care cuprinde vorbele din limba română străine prin originea lor, cum și cele de origine îndoioasă*, lucrări întocmite de aceștia cu o neînsemnată colaborare a lui Gheorghe Barit și I. Hodoș și tipărite în anii 1873–

1877. Iată, deci, că programul latinist maximal, formulat de Samuil Micu și Gheorghe Șincai în 1780, în *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae*, dar pe care ei nu s-au gândit să-l continue și de care, după cum am văzut, s-au dezis ulterior, se înfăptuiește în forme ce depășesc orice așteptări. Ceea ce se profilase de la început ca exagerare, caracterizată ca atare chiar de Șincai în prefața la cea de a II-a ediție a gramaticii latine a limbii române, devine o realitate de-a dreptul primejdioasă, combătută ca atare de alți învățați ai epocii.

Dar, înainte de a menționa reacțiile vehemente împotriva latinismului extremist, trebuie să facem câteva precizări în legătură cu reprezentanții acestuia. Am văzut, de pildă, că pe lângă activitatea latinistă negativă, Timotei Cipariu s-a înscris în cultura noastră progresistă și cu o serie de merite incontestabile. Într-o situație aproape asemănătoare se află și August Treboniu Laurin, care s-a impus, în epocă, și prin contribuții valoroase la dezvoltarea istoriografiei naționale, cu idei sociale și filosofice progresiste, ca și prin activitatea pozitivă în cadrul pregătirii desfășurării revoluției din 1848 în Țara Românească și în Transilvania.[63]

Aminteam în treacăt că și Gheorghe Barit a colaborat la *Dicționarul limbei române* al lui A. T. Laurian și I. C. Masim. Cu toate acestea, el nu a îmbrățișat ideile latinismului extremist, după cum se poate vedea din activitatea sa publicistică și istorică, precum și din toată bogata sa contribuție la dezvoltarea gândirii noastre social-politice și filosofice progresiste.[64]

O situație cu totul aparte ocupă, în această privință, celălalt fruntaș al revoluției românești din Transilvania, principalul ei reprezentant ideologic: Simion Bărnuțiu[65]. Spre deosebire de Barit, deși folosește consecvent ortografia etimologică extremistă, el nu are deloc preocupări lingvistice. Dar, cu toate acestea, el ajunge ținta principală a atacurilor vehemente antilatiniste ale lui Titu Maiorescu. Și, ceea ce este și mai ciudat, Bărnuțiu cumulează, din punctul de vedere al ilustrului mentor al Junimii, pe lângă păcatele latiniștilor extremiști menționați înainte, și altele, mult mai grave, de concepție. De fapt, despre ce este vorba, din moment ce Bărnuțiu nu întocmește dicționare și gramatici, după cum nu elaborează nici ortografii etimologice? Atacurile lui Maiorescu au în vedere, înainte de toate, prelegerile lui Bărnuțiu de la universitatea ieșeană, în

calitate de profesor de drept. Și în aceste cursuri, în special în *Dreptul public al românilor* (Iași, 1867), Simion Bărnuțiu este, într-adevăr, un continuator al Școlii ardelene, dar în noile condiții istorice și la modul său specific, original. Încercând să-și convingă contemporanii de necesitatea înfăptuirii idealurilor revoluției burghezo-democratice, el idealizează *drepturile* și *libertățile* din Dacia traiană, pe care le prezintă ca drept public al românilor care ar trebui să reintre în funcțiune. Și, cum potrivit acestora, ar fi trebuit să fie desființate proprietățile moșierești și mănăstirești, să fie instaurată republica și înlăturată monarhia străină, Bărnuțiu devine într-adevăr principală țintă de atac. Dar, în acest caz, autorul atacurilor nu este doar marele critic Maiorescu, îngrijorat pe drept cuvânt de daunele pe care putea să le aducă latinismul extremist limbii și literaturii române, ci și politicianul conservator Maiorescu, care încearcă să compromită ideile social-politice radicale ale lui Bărnuțiu sub pretextul „absurdității“ lor latinizante.

Evident, dincolo de aspectele negative ale atacurilor lui Maiorescu împotriva lui Bărnuțiu, nu pot fi subapreciate meritele aceluiași în lupta împotriva efectelor dăunătoare ale latinismului extremist, pentru înlăturarea ortografiei etimologice și introducerea unei ortografii favorabile dezvoltării limbii literare și literaturii române, prezentate pe larg de D. Macrea, în *Titu Maiorescu și problemele limbii române*[66]. Contribuția lui Maiorescu este, pe acest tărâm, de necontestat, chiar dacă, prin reflexele ei, a putut să arunce și o anumită umbră asupra corifeilor Școlii ardelene, ca inițiatori ai latinismului lingvistic. Trebuie adăugat, totodată, că Titu Maiorescu, respingând cu fermitate rătăcirile etimologice și puriste ale latiniștilor contemporani cu el, nu pune la îndoială latinitatea limbii și poporului român, acceptând însă și influența slavonă asupra limbii române, supralicitată în acea vreme de A. de Cihac.

Fără îndoială, este foarte greu să ne dăm seama acum de adevăratele mobiluri ale poziției slavizante a lui A. de Cihac, din moment ce mult discutata sa lucrare, *Dictionnaire d'étymologie daco-romane* (Francfort J/M.; I. *Éléments latins, comparés avec les autres langues romanes, 1870;* II. *Éléments slaves, magyars, grecs-modernes et albanais, 1879)* apărea în atmostera sufocantă a dominației latiniste, împrejurare care și explică, în bună parte, atitudinea binevoitoare a lui Maiorescu

față de autorul ei. Credem, totuși, că nu se poate face abstracție nici de simpatia și sprijinul de care se bucură în acea vreme statistica etimologiilor lui Cihac în anumite cercuri germano-austriece, în care exista o tradiție de minimalizare a latinității limbii și poporului român, inițiată de slavistul vienez B. Kopitar. Nu trebuie să uităm, apoi, că, în aceeași perioadă, apare și discutata și discutabila lucrare istorică a lui Robert Roesler, *Romänischen Studien. Untersuchungen zur älteren Geschichte Romäniens (Studii românești. Cercetări asupra istoriei vechi a românilor,* Leipzig, 1871), în care este reluată teza neștiințifică a istoricului J. C. Engel, potrivit căreia poporul român s-ar fi format exclusiv în sudul Dunării, de unde ar fi imigrat în nordul fluviului, începând cu secolul al IX-lea.

Cert este că *Dicționarul* lui A. de Cihac, pe lângă erori incontestabile (etimologiile greșite, exagerarea numărului de cuvinte de origine slavonă, neînțelegerea ponderei funcționale a elementului latin al limbii etc.), a însemnat și o contribuție valoroasă în dezvoltarea lingvisticii românești, prin spiritul științific în care a stabilit anumite etimologii, prin bogăția sa lexicală, ca și prin imboldul pe care l-a constituit pentru o cercetare mai temeinică a particularităților reale ale limbii române. Punând însă accentul decisiv pe statistica proporțiilor mecanice ale diferitelor „influențe", deși a prezentat multe etimologii corecte, Cihac a pierdut din vedere realitatea vie a limbii române, cu o structură gramaticală specifică și cu un fond principal de cuvinte caracteristic. Din acest punct de vedere poziția sa reprezintă un pas îndărăt față de cea a învățaților Școlii ardelene (ne referim la Petru Maior și Ioan Budai-Deleanu), care se ocupaseră de „țesătura din lăuntru" a limbii noastre. Evident, toate aceste laturi negative nu anulează meritele sale, care constau, pe lângă bogăția și complexitatea vocabularului adunat, în criteriile mai avansate de stabilire a etimologiei cuvintelor, în demonstrarea importanței elementului slavon în limba română, chiar dacă i-a exagerat până la absurd ponderea. Reținem, apoi, că, în goana după descoperirea de noi „influențe", el s-a ocupat de așa-zisele împrumuturi din limba albaneză, care s-au dovedit a fi, ulterior, cuvinte din substratul autohton, traco-geto-dacic. Dar, în această ultimă problemă, ca și în toate celelalte esențiale, contribuția decisivă îi revine lui Bogdan Petriceicu Hasdeu, personalitate de excepție a culturii

noastre moderne. De fapt, abia începând cu el se poate vorbi de o nouă etapă, științifică, în studierea limbii române după începuturile latiniste ale Școlii ardelene.

Erudiția formidabilă și talentul excepțional l-au ajutat pe Hasdeu să așeze dezbaterea problemelor istorice, lingvistice și filologice ale limbii române pe tărâmul unor investigații aprofundate, științifice. Prin rătăcirile sale absurde, curentul latinist compromisese până și elementele valabile din moștenirea istorică și lingvistică a corifeilor Școlii ardelene, după cum exagerările lui Cihac discreditaseră ponderea acordată elementului slavon. A fost nevoie de cunoștințele și talentul lui Hasdeu pentru a situa problematica științifică a limbii române dincolo de pasiunile subiective, rezultate din avalanșa exagerărilor latiniste și slavoniste. Nu vrem să discutăm aici în detaliu meritele sale[67], întrucât am depăși scopul acestei incursiuni de principiu. Relevăm, însă, că prin achizițiile realizate de lingvistica și filologia românească datorită studiilor[68] și marilor opere[69] ale lui Hasdeu s-a asigurat studierea structurii limbii române în toate componentele ei principale: substratul autohton, traco-daco-getic, stratul latin și adstratul slavon, fără să folosească, bineînțeles, această terminologie din zilele noastre. Astfel, Hasdeu este primul învățat român care, recurgând la metoda comparativă a indo-europeniștilor, identifică, în așa-zisele împrumuturi albaneze, câteva zeci de cuvinte autohtone, traco-dacice, cărora le adaugă alte câteva, prezente exclusiv pe teritoriul vechii Dacii (îndeosebi nume proprii românești, de râuri și de persoane), dovedind și pe această cale lipsa de temei a teoriei migraționiste a lui Roesler.

Definind pentru prima dată științific substratul autohton, traco-daco-getic, al limbii române, Hasdeu pune în lumină și câteva corespondențe fonetice, lexicale și gramaticale româno-albaneze și româno-albanezo-bulgare (cum sunt: rotacismul – în limba română și albaneză; postpunerea articolului, identitatea genetivului etc. – în română, albaneză și bulgară). Aceste corespondențe au fost explicate de Hasdeu, dar și de alți învățați români (Al. Philippide, I. I. Russu etc.) și străini (B. Kopitar, Fr. Miklosich, H. Schuchardt, G. Weigand etc.) ca elemente de substrat traco-geto-dacic în limba română, traco-iliric în albaneză și tracic în bulgară. Dar, dacă pentru B. P. Hasdeu și pentru alți învățați români, care l-au continuat în

această direcție, acest gen de corespondență nu evidențiază decât un substrat comun sau înrudit foarte de aproape, al limbilor balcanice amintite, pentru o bună parte din lingviștii austrieci și germani menționați ele constituie, totodată, argumente în susținerea existenței unei „comunități" lingvistice balcanice, al unei protolimbi balcanice comune, alcătuită dintr-un „amestec" de elemente trace, iliro-trace, latine și mai ales slave (e cazul lui Kopitar și Miklosich îndeosebi, care vorbesc chiar o limbă „româno-slavă"), în spiritul unui eclectism mecanicist. În schimb, pentru R. Roesler, care face abstracție de atestarea unor elemente traco-geto-dacice în limba română independente de cele tracice din albaneză, nu este vorba de corespondențe româno-albaneze, ci de „împrumuturi" albaneze în română și ele ar dovedi că poporul român s-ar fi format undeva în sudul Dunării, în vecinătatea albanezilor, de unde ar fi imigrat, apoi, pe teritoriul vechii Dacii. Sunt și cercetători, ca suedezul Kr. Sandfeld, care cred că respectivele corespondențe reprezintă, deopotrivă, rezultatul unor dezvoltări paralele și al unor influiențări reciproce ale limbilor balcanice. Prea mult dincolo de explicația prin influențe nu trec nici lingviști străluciți ca Ovid Densusianu și Sextil Pușcariu[70]. Un pas însemnat în direcția interpretării cuvintelor comune dialectului român cu albaneza, ca „daco-geto-tracice" și nu ca „împrumuturi din albaneză", face D. Macrea[71]. Contribuții decisive în cercetarea detaliată și temeinică a substratului traco-geto-dacic al limbii române, depășind cuvintele comune cu albaneza, în stabilirea unor etimilogii pe baza unor criterii consecvent științifice și în dezvăluirea rolului important al traco-geto-dacilor în geneza poporului român și al limbii sale aduce, însă, în special tracologul clujean Ion I. Russu[72].

Și, fiindcă am folosit noțiunea de tracolog, trebuie spus că, mai ales în anii de după Eliberare, cercetarea substratului autohton a primit proporții fără precedent și a cuprins o serie de discipline științifice: lingvistică, arheologie, numismatică, epigrafie, antropologie, etnografie etc. Și toate aceste eforturi interdisciplinare conjugate au impus o știință de sinteză în plină înflorire, tracologia, pe pământurile căreia specialiștii români au obținut, în ultimele decenii, succese de răsunet mondial.

Când vorbim de traci, în special de „cei mai numeroși și mai viteji dintre ei", de daco-geți, nu putem face abstracție de

începuturile glorioase ale marilor noștri istorici-arheologi de la sfârșitul secolului trecut și începutul veacului nostru – Grigore Tocilescu[73] și Vasile Pârvan[76] care, prin lucrările lor valoroase, deschid calea marilor realizări de azi ale istoriei vechi și ale arheologiei românești. Trebuie, de asemenea, să menționăm aici numele regretatului savant clujean Constantin Daicoviciu[75], de care se leagă numeroase descoperiri arheologice și generalizări istorice totodată, trecerea la organizarea actualelor șantiere de arheologie din întreaga țară, care au scos la iveală zeci de cetăți geto-dacice sau daco-romane. Prin descoperirile făcute, ca și prin monografiile șantierelor arheologice s-au afirmat, în ultimele decenii, nenumărați specialiști din toate centrele universitare ale țării. Muzeele românești posedă azi un material imens de cultură materială daco-getică și daco-romană, scos la lumină de arheologii noștri contemporani. Acest material dovedește capacitatea de creație și originalitatea culturii strămoșilor noștri, constituind mărturii zdrobitoare ale civilizației avansate geto-dacice și ale continuității daco-romane pe întreg cuprinsul patriei.

Din perspectiva acestor descoperiri, s-ar putea ca anumiți istorici ai culturii să pună la îndoială valoarea istorică a moștenirii Școlii ardelene, sub cuvânt că exponenții acestei mișcări au susținut greșit, în scrierile lor, că romanii i-au „stârpit" pe geto-daci. Fără îndoială, asemenea afirmații sunt într-adevăr greșite. Nu trebuie uitat însă că, pe lângă faptul că nu dispuneau de descoperirile arheologice de azi, ei n-au ezitat să se contrazică, atunci când faptele i-au obligat s-o facă. Am văzut, deáltfel, că Samuil Micu, care scria despre „stârpirea gheatelor", folosește deseori denumirea de daco-romani, ca sinonimă cu cea de români sau de straromâni, Gheorghe Șincai aduce numeroase știri despre diversele triburi de daci liberi, care s-au așezat în Dacia traiană după evacuarea armatei și administrației romane, iar Ioan Budai-Deleanu admite chiar contribuția efectivă a elementului geto-dacic la formarea limbii române și a poporului român.

Revenind la Bogdan Petriceicu Hasdeu, care ne-a prilejuit această largă și complexă confruntare a poziției Școlii ardelene cu unul din aspectele de bază ale formării poporului român și a limbii române, trebuie, credem, să urmărim pe scurt cum stau lucrurile în legătură cu celelalte componente ale acestui proces.

Ne referim, înainte de toate, la stratul latin, care asigură caracterul dominant al limbii române.

Am văzut, în această privință, atât meritele cât și neajunsurile latinismului lingvistic și istoric al Școlii ardelene, ca și absurditățile curentului latinist. Am văzut, însă, și exagerările reacției lui Cihac, care încearcă să dovedească prin statistică inferioritatea elementelor latine față de cele slave. Riposta lui B. P. Hasdeu este, și pe acest tărâm, de o importanță excepțională. Descoperind principiul „circulației cuvintelor“ pentru definirea caracterului dominant al unei limbi, el stabilește că elementele latine au cea mai mare și mai intensă circulație în limba noastră, că fără de ele nu se poate comunica românește. Prin această descoperire B. P. Hasdeu demonstra, cu putere de lege, că limba română este o limbă romantică, al cărei fond principal de cuvinte este format predominant din moștenirea latină. Se dovedea, totodată, netemeinicia concepției mecaniciste a lui Cihac, precum și a teoriei eclectic mecaniciste despre așa-zisa limbă româno-slavă. B. P. Hasdeu dezvoltă și completează teoria corifeilor Școlii ardelene despre „țesătura din lăuntru“ latină a limbii române, adăugându-i determinarea științifică a caracterului dominant latin al fondului principal de cuvinte.

Subliniind importanța principiului „circulației cuvintelor“ pentru demonstrarea caracterului predominant latin al limbii noastre, nu trebuie, bineînțeles, minimalizată contribuția Școlii ardelene pe acest tărâm. În definitiv, în pofida limitelor și exagerărilor, a căror preluare și dezvoltare a dus la rătăcirile curentului latinist, *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae* a pus la îndemâna întemeietorilor romanisticii un material sistematic și convingător pentru încadrarea limbii române în familia limbilor neolatine. Aportul lui Hasdeu, pe această linie, a consolidat poziția limbii noastre în cadrul romanisticii. Dealtfel, cu excepția slaviștilor austrieci amintiți, care vorbeau de slavo-română, toți romaniștii străini recunosc, în această vreme, caracterul predominant latin al limbii noastre. În această privință, ceea ce va preocupa deacum înainte pe specialiștii români și străini nu va mai fi latinitatea ei, ci particularitățile dezvoltării sale istorice ca limbă romanică.

Este adevărat că, timp de aproape jumătate de secol, se va mai discuta încă problema locului de formare a poporului român și a limbii sale, datorită mai ales relansării de către

Roesler a teoriei neştiinţifice a migrării românilor din sudul Dunării. Dar, dacă pe plan istoric această pseudo-teorie nu va găsi nici un adept în rândurile oamenilor de ştiinţă români, pe tărâm lingvistic situaţia va fi întrucâtva diferită. În discuţii va fi invocată uneori şi poziţia corifeilor Şcolii ardelene, nu o dată însă în mod eronat. Astfel, pentru că Samuil Micu, Gheorghe Şincai, Petru Maior şi Ioan Budai-Deleanu au combătut cu vehemenţă „teoria" părăsirii complete a Daciei de către daco-romani şi a revenirii urmaşilor lor aici numai după aproape un mileniu, s-a crezut şi se mai crede că învăţaţii români iluminişti ar fi susţinut implicit formarea poporului român şi a limbii sale exclusiv la nordul Dunării, în Dacia traiană. În această variantă atribuită, teoria respectivă s-a şi numit autohtonistă. După cum am văzut, ea nu corespunde adevărului. Ei au înţeles problema formării poporului român şi a limbii sale mult mai complex: tocmai pentru că o parte a coloniştilor a plecat împreună cu administraţia şi trupele romane în sudul Dunării, constituind Dacia aureliană, poporul român s-a format atât în nordul, cât şi în sudul Dunării. Dar, întrucât grosul populaţiei daco-romane a rămas în nordul Dunării, socotesc totodată că aici s-a format majoritatea poporului român, ceea ce, fireşte, nu reprezintă varianta autohtonistă care li se atribuie. Un aspect mai puţin clarificat în scrierile lor este acela al locului de formare a dialectelor limbii române (în orice caz nu se poate vorbi de o poziţie omogenă a lor în această problemă), întrucât, potrivit formulării nu prea explicite a lui Petru Maior s-ar părea că dialectul daco-român s-ar fi constituit exclusiv în nordul Dunării, iar celelalte (macedo-român, megleno-român şi istro-român), în sud. Chiar generalizând această poziţie, nu se poate vorbi, totuşi, de o teorie autohtonistă.

Istoricii noştri din a doua jumătate a veacului trecut şi din secolul nostru nu au simţit nevoia să se delimiteze prea categoric de corifeii Şcolii ardelene în această problemă. Pentru ei, ca şi pentru învăţaţii iluminişti transilvăneni importantă era respingerea teoriei migraţioniste neştiinţifice. Astfel, A. D. Xenopol publică, în 1884, studiul *Teoria lui Roesler,* în care combate proaspăta, pe atunci, variantă a ruginitelor idei combătute de corifeii Şcolii ardelene. Un an mai târziu, în 1885, tipăreşte şi Dimitrie Onciul o lucrare ştiinţifică de respingere a

aceleiași teorii retrograde: *Teoria lui Roesler. Studii asupra stăruinței românilor în Dacia traiană.*

Și după aceea, istoricii români, luând în dezbatere problema formării poporului român și a limbii sale, au combătut necontenit, pe baza unor noi și noi argumente, falsa teorie a migrației poporului nostru. Ne referim atât la istorici de seamă de la începutul și mijlocul secolului nostru, ca Nicolae Iorga, P. P. Panaitescu, C. C. Giurescu etc., cât și la continuatorii lor.

Cum observam, lingviștii au fost mai impresionați de așa-zisele argumente ale lingviștilor vienezi, care se aliniaseră politicii de expansiune habsburgică spre Balcani. Și elementul cel mai sensibil a rămas, pe acest tărâm, problema așa-ziselor influențe albaneze asupra limbii române, just înțelese de B. P. Hasdeu ca substrat comun (traco-iliric la albanezi și traco-geto-dacic la români) și definitiv elucidate într-o concepție mai cuprinzătoare, în esență pe aceeși linie, de I. I. Russu, dar răstălmăcite de slaviștii și romaniștii austrieci, ori rău sau insuficient înțelese de anumiți lingviști și filologi români.

Ne referim la Al. Philippide, cu merite incontestabile în studierea unor particularități ale limbii române, dar care, pornind de la falsa interpretare a corespondențelor româno-albaneze, împărtășește, în lucrarea sa fundamentală, *Originea românilor* (vol. I, 1923; vol. II, 1927), teoria formării poporului român și a limbii sale în sudul Dunării. Un pas înainte față de poziția lui Philippide a realizat marele lingvist Ovid Densusianu, în monumentala sa operă *Histoire de la langue roumaine* (tome premier: *Les origines,* Paris, Leroux, 1901; tome second: *Le seizième siècle,* 1938), care așază vatra de formare a poporului român de-o parte și de alta a Dunării.

O poziție și mai avansată a avut Sextil Pușcariu, probabil cel mai strălucit interpret al fondului latin al limbii noastre.

În diverse studii de lingvistică, dar mai ales în lucrarea sa de sinteză *Limba română,*[76] Sextil Pușcariu face un important pas înainte față de poziția lui Ovid Densusianu în problema locului de formare a limbii și poporului român, demonstrând, pe baza existenței unor vechi elemente lexicale de origine latină în toată partea de vest a Transilvaniei – începând din Maramureș până în Banat –, continuitatea daco-romană în toată această parte a

țării. S-au păstrat în zona amintită o serie de cuvinte de origine latină inexistente în alte regiuni de formare a poporului român, cum sunt: *nea, păcurar, curechi, cute, sudoare, june, pedestru* etc. – din limbajul obișnuit – sau denumiri de sărbători religioase: *Sângeorz, Sânziene, Sânmedru, Sânnicoară* etc. Precum se știe, lui Sextil Pușcariu i se datorește publicarea etimologiilor a 1947 de termeni de origine latină[77]. Deosebit de importante sunt, apoi, precizările făcute de el în legătură cu o serie de cuvinte de origine romană urbană intrate și în mediul rural, devenite astfel termeni de importanță primordială. Ne referim concret la *pavimentum* (care însemna *podea, pavaj*), transformat în *pământ; monimentum (monument funerar)* – în *mormânt; pons* (abl. *ponte, pod monumental* de pe Tibru) – în *punte; civitas* (abl. *civitate, oraș*) – în *cetate; fossatum (întăritură, fortificație)* – în *fast, sat*[78] etc., etc.

Romanistul german Ernst Gamillscheg crede că au existat mai multe centre etnogenetice ale poporului nostru, printre care unul din cele mai puternice ar fi fost zona Munților Apuseni. În acest sens, istoricul Constantin C. Giurescu remarcă: „Iar alt romanist de frunte, Ernst Gamillscheg, precizează [...] că unul din ținuturile de formare a poporului român a fost tocmai *regiunea Munților Apuseni,* de unde izvorăsc cele trei Crișuri, cu nume atât de caracteristic romanice“[79].

S-ar putea menționa și alte contribuții strălucite din partea unor romaniști străini și români. Ne oprim aici, spre a putea să consacrăm câteva rânduri și adstratului slavon, pe care l-a tratat științific pentru prima dată în lingvistica noastră tot Bogdan Petriceicu Hasdeu. Firește, nu avem de gând să ne ocupăm în mod special de problemă ca atare. Ne interesează numai în legătură cu rezolvarea diferită pe care a primit-o față de poziția corifeilor Școlii ardelene.

S-a subliniat, de pildă, că Samuil Micu, Gheorghe Șincai și Petru Maior, reliefând caracterul romanic al limbii noastre, au recunoscut totodată influența slavonă asupra acesteia, pe care au explicat-o, între altele, prin introducerea slavonei și a alfabetului cirilic în biserică. Am văzut, apoi, că, spre deosebire de Șincai, Samuil Micu nu rămâne la explicația introducerii slavonei din prefața la *Elementa...*, ci o pune pe seama conducerii politice din principate în perioada formațiilor statale româno-bulgare (inclusiv în nordul Dunării). De poziția diferită

a lui Ioan Budai-Deleanu în această problemă ne-am ocupat pe larg, când ne-am referit la scrierile sale lingvistice. Dealtfel, cu excepția prefeței din 1780 la *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae*, nici Samuil Micu și Gheorghe Șincai nu se gândeau să treacă la programul de „curățire" a limbii române de elementele slavone. Numai Petru Maior s-a menținut, relativ consecvent, pe o poziție latinistă puristă, preconizând înlocuirea cuvintelor de origine slavonă și întocmind etimologii latinizante unor elemente lexicale evident slavone. Polemica pe care o duce cu B. Kopitar, referitoare la originile limbii și poporului român, are la bază tocmai poziția sa extremist latinistă, dar și primele exagerări ale elementului slavon din partea lingvistului austriac. Un program concret latinist antislavon cuprinde, totuși, abia dicționarul întocmit de August Treboniu Laurian și I. C. Massim.

Se cunoaște, de asemenea, riposta lui Cihac. Exagerând ponderea elementului slav, acesta spera, probabil, să demonstreze absurditatea încercărilor latiniste de a-l înlătura din limbă. Și, cum observam, o abordare științifică a problemei elementului slavon o realizează de-abia B. P. Hasdeu.

Este adevărat că, în aceeași perioadă, o contribuție însemnată în studierea influenței slavone asupra limbii române aduc și cunoscuții slaviști austrieci B. Kopitar și în special Franz Miklosich (ne gândim, în primul rând, la lucrarea acestuia din urmă *Die slawischen Elemente im Rumänischen*, Viena, 1861), dar într-un context ideologic viciat de politica habsburgică de expansiune în Balcani.

Bun cunoscător al limbilor slave – răsăritene, sudice și apusene –, B. P. Hasdeu încearcă să explice atât cauzele, cât și efectele influențelor slavone asupra limbii române. Ca și în alte probleme, el aplică și în acest domeniu comparatismul. Mai ales în studiul *Boudouin de Courtenay și dialectul slavo-turanic în Italia* (București, 1876), învățatul român, pornind de la zona italiană luată în discuție, demonstrează că între străromâni (sau daco-romani, cum îi numesc Samuil Micu și Gheorghe Șincai) și popoarele slave s-au stabilit relații foarte strânse (de nemijlocită vecinătate – spune Hasdeu; de asimilare a slavilor din nordul Dunării de către daco-romani după o perioadă de bilingvism – afirmă ulterior anumiți lingviști[80] și istorici[81]), relații datorită cărora lexicul românesc s-a îmbogățit cu numeroase

elemente slave, care nu au afectat, în esență, structura gramaticală a limbii noastre. Analizând natura influenței slave asupra limbii române, Hasdeu consideră că aceasta s-a exercitat nu mai devreme de secolul al X-lea, părere respinsă după aceea de unii lingviști[82] și istorici[83], dar reluată, în zilele noastre, într-o nouă variantă[84], cu noi și puternice argumente științifice. Alături de problema locului de formare a limbii și poporului român și în legătură cu aceasta, o importanță specială au dobândit și problemele perioadei și tipului de influență slavă asupra limbii și poporului nostru.

Demonstrând prezența și importanța acestei influențe pentru lexicul românesc, Hasdeu apăra, de fapt, bogăția și complexitatea limbii noastre, fără a face din elementele lexicale slave și cauza unor procese esențiale pentru dezvoltarea ei – ca definirea individualității sale în cadrul limbilor romanice și separarea în dialecte, cum va proceda ulterior Ovid Densusianu, în *Histoire de la langue roumaine* (I, pp. 237–287). Ca bun cunoscător al mai multor limbi slave, Hasdeu își dă seama că acestea – în primul rând cea bulgară – nu puteau să-și fi exercitat influența specifică asupra românei înainte de a se fi diferențiat ele însele din slava comună. De aceea, probabil, și consideră el că influența slavă asupra limbii române este posterioară secolului al IX-lea. Ovid Densusianu, în schimb, nu ține seama de acest fapt; pentru el „majoritatea elementelor slave au pătruns în română în secolul al V-lea, al VI-lea și al VII-lea“ (*ibidem,* p. 241) și „numai din momentul pătrunderii slavilor romanica balcanică a devenit limbă română, așa cum ni se prezintă ea astăzi. Până atunci graiul care rezultase din latina transplantată pe cele două maluri ale Dunării nu putea fi considerat decât ca o variantă dialectică, ca să zicem așa, a italienei.“ (*Ibidem,* p. 240.)

Primul care a criticat poziția neștiințifică a lui Densusianu în problema transformării latinei carpato-dunărene în limbă română a fost, după cum se știe, Sextil Pușcariu, care a demonstrat, în special în *Limba română* (ed. cit., pp. 247–277), esența acestei transformări, mai exact în ce a constat această transformare, la care nu participă, după cum au subliniat în continuare I. I. Russu[85] și I. Pătruț (*op. cit.,* pp. 88–123), elementele slave. Legilor de transformare a latinei carpato-dunărene în limbă română nu li s-au supus decât cuvintele din substratul

autohton și cele din stratul latin. Elementul slav este adăugat ulterior, începând cu secolul al IX-lea, dacă nu chiar al X-lea, după cum demonstrează cu puternice argumente științifice I. Pătruț (*ibidem*, pp. 113–115).

Pe urmele lui Ovid Densusianu, o serie de alți lingviști români (Al. Rosetti, Emil Petrovici etc.), aducând contribuții valoroase la studierea influenței slave asupra limbii române, au exagerat rolul acesteia, extinzându-l fără temeiuri științifice convingătoare (a se vedea în acest sens lucrarea citată a lui I. Pătruț) asupra unor întregi categorii gramaticale românești și încercând să legifereze punctul lor de vedere în *Gramatica limbii române* (ed. I în 1954 și ed. II-a în 1963).

Formulând toate aceste considerații asupra adstratului slavon și a perioadei în care a pătruns acesta în limba română, ne gândim, de fapt, la o mai dreaptă apreciere a contribuției Școlii ardelene la înțelegerea procesului de formare a poporului român și a limbii sale. Evident, nu se poate face abstracție de greșelile și exagerările Școlii ardelene pe acest tărâm, cu atât mai mult cu cât aceste erori au fost împinse până la absurd de latiniștii puriști. Combătându-le însă, nu pot fi acceptate nici exagerările criticilor ei, mai vechi sau mai recenți. B. P. Hasdeu, Ovid Densusianu, Al. Rosetti, Emil Petrovici, I. Pătruț etc. au arătat rolul important pe care l-a avut influența slavă asupra limbii noastre, începând cu cuvintele din fondul comun, continuând cu numeroasele elemente de toponomie și onomastică, precum și cu anumite influențe fonetice și chiar cu unele de ordin gramatical. Trebuie însă, amendate excesele la care au ajuns Densusianu, Al. Rosetti sau Emil Petrovici, care confundă adesea fenomenele specifice românești cu influențe slave nedovedite. O importanță deosebită prezintă, apoi, contribuția slavistului Ioan Bogdan care, prin studiile și volumele sale de documente[86] despre relațiile româno-slave și despre cultura română în limba slavonă din statele feudale românești, a deschis calea spre valorificarea unor bogate izvoare de documente pentru cunoașterea istoriei poporului nostru, a aportului său pe tărâm politic, moral-religios și cultural. Nu pot fi subapreciate nici contribuțiile continuatorilor lui Ioan Bogdan pe acest tărâm, între care un loc însemnat îl ocupă anumite studii și volume de documente publicate de P. P. Panaitescu. De un real interes științific s-au dovedit, apoi, studiile lui I. I. Russu despre

substratul autohton, traco-geto-dacic, despre rolul acestuia în formarea poporului român și a limbii sale, cu toată tendința sa de minimalizare a ponderei deținute de coloniștii romani. S-au impus, de asemenea, contribuțiile lui C. C. Giurescu și Gheorghe Ștefan referitoare la procesul de formare a poporului român. Dar, în aceste cazuri suscită anumite rezerve critice considerațiile cu privire la perioada influenței slave (sec. VII–IX), fără acoperire în domeniul argumentației lingvistice, ca și afirmația lui C. C. Giurescu că Traian nu ar fi adus coloniști din Roma și, în general, din peninsula italică (*op. cit.*, p. 62). În privința celei din urmă se contrazice, de fapt, și istoricul însuși, când amintește importantele noțiuni latine urbane (*op. cit.*, pp. 73 și 90), devenite cuvinte de importanță primordială în limba română: *pavimentum* (pământ), *monimentum* (mormânt), *fossatum* (sat), *civitas* (cetate) etc. De unde putea să vină o influență urbană atât de masivă și persistentă dacă nu din Roma însăși, a cărei populație reprezenta la cucerirea Daciei aproape o zecime din totalul populației imperiului? Și, apoi, cel puțin în acest domeniu, nu li s-a răspuns încă satisfăcător lui D. Cantemir și corifeilor Școlii ardelene: de ce numai *românii* și populația Romei își trag numele de la nemuritoarea *urbs (romani* a dat românescul *români* sau *rumâni)?*

Pentru a putea face față invaziei popoarelor migratoare, populația daco-romană s-a constituit în mici formații statale specifice, „romaniile populare“, care au stabilit un *modus vivendi* cu invadatorii, fără a-și pierde individualitatea. Dimpotrivă, tocmai în aceste condiții s-au sudat elementele fundamentale ale poporului nostru, constituind baza etnică a viitoarelor formații statale feudale românești. Și, ceea ce trebuie subliniat, aceste mici formații statale erau ale unei populații romanice creștine, care nu și-a pierdut, între altele, tocmai din această cauză individialitatea. Triburi slave s-au așezat pe teritoriul Daciei încă din secolul al VI-lea; ele au și dat numele de „romanii“ teritoriilor locuite de micile formații statale românești. Dar, în această perioadă și în secolele următoare, străromânii nu s-au amestecat cu slavii. A trebuit să intervină creștinarea slavilor – în secolele IX–X – pentru ca să ia naștere formații statale comune, care explică influența slavonă asupra limbii și poporului nostru – în toponimie, onomastică, introducerea limbii slavone în biserică și în cancelariile domnești. Trebuie,

deci, luate în considerare condițiile obiective ale acestor transformări importante, care s-au petrecut când exista deja un popor român cu o limbă a sa specifică, romanică, și cu o conștiință de neam proprie. Influența slavonă, foarte importantă, se exercită, deci, în condițiile transformărilor feudale, la care au fost supuse, deopotrivă, popoarele slave și poporul român, și nu mai înainte.

Citând aceste indicații principale, nu încercăm să le atribuim învățaților Școlii ardelene mai mult decât ne-au lăsat ei înșiși în problema conștiinței noastre naționale, dar nici nu voiam să li se minimalizeze meritele adevărate în aceste probleme complexe și dificile. Ne gândim, înainte de toate, la stabilirea faptului de o extraordinară importanță pentru epoca lor, a unității românești dincolo de dominațiile străine sub care se aflau atunci diferitele provincii ale patriei noastre.

Recunoașterea o merită învățații români de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul celui următor ca promotori și purtători de cuvânt ai Școlii ardelene ca mișcare ideologică națională iluministă.

e) **Școala ardeleană și folclorul.** E o problemă de care s-au ocupat diverși specialiști în studiul folclorului românesc, dintre care menționăm pe regretatul Ion Mușlea[87], pe Ovidiu Papadima[88] și Ovidiu Bârlea[89]. De fapt, în rândurile de față nu ne propunem să examinăm critic aceste cercetări, deși probabil ar fi necesar, ci ne mulțumim să reliefăm câteva idei pe care le socotim veridice și fertile.

Mai întâi remarcăm interesul arătat de Samuil Micu unei părți a folclorului nostru, util pentru demonstrarea originii romane a poporului însuși. Acest aspect face parte din concepția sa despre latinitatea poporului român, prezentată în *Partea a IV-a a Scurtei cunoștințe a istorii românilor*[90]. Astfel, încă în primul paragraf *(Românii cei ce astăzi sunt în Dachia sunt din romanii cei vechi)*, Samuil Micu își formulează astfel demonstrația generală: „Cum că românii cei ce astăzi sunt în Dachia, pre care alte neamuri îi cheamă vlahi și valahi, iar ei pe sine să numesc români, sunt din romanii cei vechi de Traian împărat aduși și așezați în Dachia, să dovedèște și să adeverează întâiu din scriitori, a doaoa din obicèiuri, a treia din limbă, a patra din nume“ *(ibidem,* p. 82). Adică Samuil Micu susține latinitatea

poporului român întemeindu-se pe „textele“ despre colonizarea Daciei (deci „din scriitori“), unde esențialul îl ocupă citatele latinești dintr-o serie de autori antici, umaniști și contemporani cu el, și pe „obicèiuri“ (paragraful 2, *Acèia să adeverează din obicèiuri,* care constituie și textul cel mai lung). El se întemeiază, apoi, pe propriile abservații, – fără să neglijeze nici mărturiile străine (Laonicus Chalcocondilas și G. H. Nienpoort –, pe caracterul romanic al limbii (paragraful 3) și pe numele pe care îl poartă românii (paragraful 4). Reținem că, dintre toate aceste argumente, cele mai amănunțit prezentate sunt *obicèiurile (ibidem,* pp. 84–88). Atitudinea lui Samuil Micu față de diversele obiceiuri enumerate nu este neapărat favorabilă, tocmai datorită poziției sale iluministe, ci oarecum neutră, acestea fiind examinate nu din punctul de vedere al îndreptățirii lor ideologice, ci din acela al continuității lor, chiar sub formă schimbată. Astfel, cele mai multe dintre aceste obiceiuri – de nuntă, înmormântare și sărbători – sunt păgânești, adaptate noii religii, creștine, ceea cea ar trebui să stârnească dezaprobarea sa atât ca iluminist, cât și ca ieromonah greco-catolic. Demonstrarea latinității poporului său devine pentru el mult mai importantă decât toate aceste considerente. Sunt just amintite denumiri de sărbători (Rusalii, colinde de Crăciun etc.), precum și unele jocuri, cum sunt „călușeii“, dar și superstiții strict păgâne – legate de cultul lui Marte și al Venerei. Merită, apoi, subliniat faptul că Micu apreciază păstrarea tradițiilor romane tocmai de către poporul de rând: „Acèstea sunt puține obicèiuri care le-am spus numai pentru arătarea, cum că românii cei ce sunt astăzi în Dachia sunt din romanii cei vechi de la Roma, pre carii Traian împărat în Dachia i-au așezat, a cărora obicèiuri ca o *moșie părintească* [s.n.], împreună cu lègea creștinească le țin românii cei proști [țărănimea, n.n.] în Dachia, că cei ce se țin mai scuturați și deasupra prostiei mult s-au dat după obicèiurile neamurilor care stăpânesc acum Dachia“ (*ibidem,* pp. 87–88).

Față de Samuil Micu, a cărui demonstrație a latinității poporului include și continuitatea obiceiurilor de origine romană, Gheorghe Șincai se deosebește categoric. Mai întâi, el nu introduce în argumentația științifică astfel de dovezi, amintind obiceiurile și practicile populare numai în funcție de popularizarea cunoștințelor științifice și combaterea superstițiilor. Deci unghiul său de vedere este, ca să zicem așa, precumpănitor

iluminist. Traducând și adaptând scrierea de popularizare a lui Helmuth, *Învățătură firească spre surparea superstiției norodului*[91], Șincai se ocupă și de credințe deșarte și practici populare specifice românilor din Transilvania, acolo unde crede de cuviință, combătându-le, după cum am văzut în altă parte, dar și subliniind valoarea de cunoaștere a unor practici neelucidate teoretic, însă folositoare în viața de fiecare zi (cum este tragerea clopotelor în caz de furtună, cu explicarea științifică a fenomenului).

O poziție similară are și Petru Maior în aspectele iluministe ale scrierilor sale religioase (în *Prediche sau învățături la toate duminecile și sărbătorile anului* și în *Propovedanii la îngropăciunea oamenilor morți*[92], unde combate ferm diversele practici și credințe obscurantiste. Chiar despre colinde, Maior se pronunță într-un sens estetic (apreciindu-l pe colindător numai „de cântă [...] frumos, cu viers bun..."). Cărturarul bănățean Dimitrie Țichindeal combate obiceiurile populare păgânești, deși le recunoaște originea romană: „Macar deși suntem noi strenepoții romanilor, precum se poate vedea din obiceiurile acestea de acum, carele țin românii, tot nu ar trebui să le ținem noi, că moșii noștri multe rele, pentru faptele lor au răbdat, nu e dirept să petrecem întru lucrurile lor, că de vom crede ca ea, vom fi idoli..." (*ibidem*, p. 294).

Samuil Micu respingea și el superstițiile, dar nu pornind de la faptul că erau ale strămoșilor romani, ci pe considerente iluministe specifice, pentru că sunt credințe deșarte și practici dăunătoare, cum am putea observa din larga prezentare a tălmăcirilor sale filosofice din Baumeister și cum reiese și din unele pasaje ale scrierii sale religioase *Propovedanie sau Învățături la îngropăciunea oamenilor morți*. În această privință, Dimitrie Țichindeal se vrea mai consecvent decât Samuil Micu, dar se dovedește mult mai puțin inspirat, din moment ce citează obiceiurile de la romani ca superstiții și încă într-un context inadecvat, prilejuit de adaptarea unei traduceri din Obradović (*Sfaturile a înțelegerii cei sănătoase*) (*ibidem*, pp. 293–294).

O poziție mult mai complexă și diferențiată față de cultura populară are, desigur, Ioan Budai-Deleanu, care o judecă și valorifică din cel puțin trei unghiuri de vedere: științific, literar-artistic și raționalist-iluminist, la care trebuie adăugată neapărat și folosirea acesteia ca sursă de inspirație. Așa cum au

demonstrat o serie de cercetători de specialitate[93], Budai-Deleanu este lingvistul cel mai erudit și competent dintre toți cărturarii Școlii ardelene, militând pentru dezvoltarea „limbii de obște" a poporului român ca limbă literară, cultivată, în stare să satisfacă toate funcțiile unei limbi moderne a unui popor civilizat. Natural, starea în care se afla limba română ca material de bază al creației îl nemulțumește, cum declară în repetate rânduri, inclusiv în *Scurte observații asupra Bucovinei:* „Limba moldovenească și, în genere, română, are toate calitățile pentru a deveni cu timpul o limbă egală în cultură cu cea italiană, dacă oameni iscusiți se vor ocupa de ea; până acum ea este încă săracă, rustică, necultivată. Valahul scrie precum de obicei vorbește, fără reguli și alegere. În limba aceasta nu există încă un vocabular, nici o gramatică temeinică, nici o ortografie regulată."[94] Și el se va strădui să i le asigure, după cum am văzut examinând scrierile sale lingvistice și lexicografice. Dar, cum reiese chiar din acest text, el nu ajunsese să sesizeze arta subtilă a creațiilor populare orale sau, cel puțin, nu o are în vedere când face aprecierile de mai sus asupra limbii. Dealtfel și în *Prologul* la *Țiganiada,* după cum s-a observat, poetul se pronunță în același sens: „...băgând de samă că un feliu de poesie de-aceste, ce se chiamă epicească, poftește un poet deplin și o limbă bine lucrată, nesocotința dar ar fi să cânt fapte eroicești, mai vârtos când nice eu mă încredințăz în putere, iar neajungerea limbii cu totul mă desmântă...

Cu toate aceste, răpit fiind cu nespusă floftă de a cânta ceva, am izvodit această poeticească alcătuire, sau mai bine zicând *jucăreauă,* vrând a forma ș'a întroduce un gust nou [pentru poezia cultă, pentru că nu e numai de poezia satirică, n.n.] de poesie românească, apoi și ca prin acest feliu mai ușoare deprinderi, să se învețe tinerii cei de limbă iubitori a cerca și cele mai ridicate și mai ascunse desișuri ale Parnásului, unde lăcuiesc musele lui Omer și a lui Virghil!..." (p. 70.) Revenind asupra diferențierii poeziei sale de cea existentă, el se pronunță din nou, de data aceasta în mod contradictoriu, prin comentatorii săi din subsolul paginilor. Astfel, prin M. Perea (care este, în general, un comentator sobru și reprezintă aproape nemijlocit punctul de vedere al autorului) se spune în legătură cu cuvântul „Zână": „Cuvântul acesta va să zică ziea sau cum ai zice dumnezieoaie, însă spre înțelesul tuturor am socotit să aduc aminte

cetitorilor că vrând poeticul a da un *gust nou poesii noastre* [s.n.] alăturând-o poesii altor neamuri, au metahirisit (trebuinţat) obiceiul elinilor ş'a latinilor, care personisesc patimile şi vărtuţile (îmbunătăţirile), căci prin aceasta sângur să osăbeşte poeticul (cântăreţul) de orator (urătòriu)", pentru ca, imediat, prin Chir Simpliţian (ipostază ironică, de un ridicol evident) să alăture procedeul folosit de poet celui întrebuinţat de popor în creaţiile sale orale: „a) Adecă ca şi ţăranii noştri la poveşti, când spun de ciumă, de mama-pădurii şi a vânturilor ş.c.l." procedeu minimalizat şi batjocorit de Cocon Idiotiseanu (ipostază foarte puţin măgulitoare pentru o poziţie împărtăşită de poet), ceea ce ne şi face să socotim contradictorie poziţia lui Budai-Deleanu faţă de poezia populară în sine, cu atât mai mult cu cât, pe parcursul *Ţiganiadei,* el va valorifica în sens pozitiv achiziţiile acestei creaţii „lejere" cu „Frunză verde". Iată cum se exprimă Idiotiseanu: Adecă treacă / fleacă / vorbe goale, pagubă de hârtie. Mai bine / era să cânte ca ţiganii noştri, şi cu versuri cum sunt obicinuite. Eu toate câte s-au zis până aice, în scurt le-aş fi cântat:

Frunză verde de săcară
Iacă ţiganii s'armară
Ca să-şi pue un vodă-în ţară
Asemene lor, pe-o cioară;
Dar sfătuindu-să-între sine,
Lăsară-ş'vodă ş'orcine
Şi mearseră-în ţări străine,
Precum le-a părut mai bine

Iată toate, în scurt, fără a se lăţi în haos şi urgii, sau nu ştiu ce ţări pustii!" Acelaşi Simpliţian îi ripostează: „Dară lasă, frate, nu critisi cele ce nu înţelegi, ca să nu te faci de râs, că aşa judecând ca tine, trebuie să defăimăm toţi poeticii şi să cântăm purure *frunză verde"* (pp. 87–88, la subsol).

Replica lui Simpliţian a fost identificată, *tale-quale,* de către unii cercetători cu atitudinea poetului faţă de creaţia populară, ceea ce nu poate fi acceptat fără cuvenita rezervă, pe care o implică nuanţa de ironie inerentă numelui însuşi al comentatorului din subsol. Fapt este că, aşa cum a demonstrat în special Ovidiu Bârlea (deşi exagerând ponderea elementului popular în opera poetului), Budai-Deleanu a valorificat creaţiile populare

(snoave, cântece etc.), atât ca sursă tematică de inspirație, cât și sub aspect artistic propriu-zis, în pofida versificației sale atât de diferită de cea populară.

În legătură tocmai cu folosirea modelului popular de versificație ar trebui, poate, să ne oprim aici la niște poeți minori iluminiști de la începutul secolului al XIX-lea, trecuți adesea printre cărturarii Școlii ardelene. Ne referim concret la Vasile Aaron și Ion Barac, despre care s-a scris mult, îndeosebi despre traducerile și adaptările lor[95], făcute în versuri de o factură asemănătoare, ca rimă și ritm, cu poeziile populare orale, dar foarte diferite de acestea ca structură și valoare artistică. De fapt, ei imită muzicalitatea exterioară a versului popular în sensul ridiculizat de Cocon Simplițian în *Țiganiada* lui Ioan Budai-Deleanu. În pofida acestei imitații superficiale a versului popular, se pare că ei au contribuit, totuși, prin succesul pe care l-au avut cu adaptările și prelucrările lor, la creșterea interesului pentru creația populară propriu-zisă în rândurile intelectualilor mai apropiați de poezia orală autentică. Roadele acestui interes se vor arăta cu adevărat abia după inițiativa decisivă a lui Alecsandri și Russo, care au scos la iveală adevăratele capodopere ale literaturii orale. Și, reîntorcându-ne la Budai-Deleanu, trebuie să subliniem faptul că și el combate, nu o dată, cu multă asprime și fermitate, feluritele credințe deșarte despre ființele supranaturale din *Țiganiada,* ținând de canoanele înseși ale geniului epopeii (fie ea și eroi-comică). Prezentându-le adesea în forma lor cea mai gogonată, proprie viziunii diverselor personaje care le debitează, Budai-Deleanu nu face nici o concesie obscurantismului. Dimpotrivă, replica sa este totdeauna tranșantă, fără nici un echivoc. Dealtfel, când este cazul, el face și delimitările de rigoare între ceea ce ține de specificul epopeii, cu intervenția supranaturalului (înfățișat ca atare), și credințele deșarte propriu-zise. Nenumărații săi comentatori din subsol duc la îndeplinire și asemenea sarcini. Ironia este adesea apropiată de cea populară, după cum se simt și accente de lirism înrudite cu poezia populară; și acest fapt din urmă este, poate, mai evident în *Trei viteji* decât în *Țiganiada.*

Așadar, iluministul raționalist este dublat totdeauna, în cazul lui Budai-Deleanu, de poetul genial, receptiv și la valorile reale ale producțiilor orale populare, chiar dacă le privește la început cu o anumită neîncredere. De aceea, luînd în discuție, sensul cel

mai larg, atitudinea diverşilor cărturari ai Şcolii ardelene faţă de folclor, trebuie să facem precizarea necesară: faţă de ceea ce ei consideră a fi superstiţie şi practică obscurantistă dăunătoare sunt unanimi în atitudinea de respingere. Este adevărat că Samuil Micu îşi îngăduie să le analizeze provenienţa precum şi diferenţierea între ceea ce este obicei etnografic propriu-zis şi între superstiţie şi practică obscurantistă. În primul caz, cărturarul iluminist prezintă lucrurile neutru; în al doilea – este ferm împotrivă.

Budai-Deleanu trebuie să opereze, într-o capodoperă de proporţii, şi cu elemente de practici şi credinţe deşarte, dar, aşa cum am subliniat, şi el face distincţia între latura artistică a prezentării şi între combaterea conţinutului lor obscurantist.

Doctorul Vasile Papp, eminent cărturar iluminist, îşi scrie teza de doctorat despre obiceiurile de înmormântare la români[96], combătând tot ceea ce i se pare practică dăunătoare, chiar şi atunci când ea este moştenită de la iluştrii „strămoşi romani". Deosebirea esenţială dintre modul în care respinge obiceiurile şi credinţele deşarte, de pildă, Vasile Papp şi Budai-Deleanu nu constă, totuşi, numai în unghiul din care sunt privite acestea (al medicului sau al poetului savant), ci şi în calitatea combaterii lor şi, mai presus de aceasta, în capacitatea celui din urmă de a le integra într-o operă poetică unitară. Vestejind latura obscurantistă a fenomenelor amintite, poetul îşi valorifică totodată fantezia creatoare.

f) **Şcoala ardeleană şi iluminismul din Principate.** Din chiar *Înştiinţarea* Societăţii filosoficeşti se vor putea vedea legăturile strânse, frăţeşti dintre învăţaţii Şcolii ardelene şi cărturarii iluminişti din Ţara Românească. Nu este vorba numai de aceste relaţii, ci de un proces organic şi îndelungat, pe tot parcursul perioadei respective, ca şi în deceniile următoare.

Am subliniat, în această privinţă, rolul însemnat pe care l-au avut cronicarii moldoveni, dar mai ales anumite lucrări ale stolnicului Cantacuzino şi, în mod deosebit, ale principelui Dimitrie Cantemir în pregătirea Şcolii ardelene ca mişcare de emancipare naţională, pornind de la latinitatea şi continuitatea poporului nostru pe meleagurile strămoşeşti.

S-a întâmplat, apoi, ca şi pe parcursul afirmării învăţaţilor ardeleni ca purtători de cuvânt ai ideilor progresiste ale epocii, ei

să se preocupe adesea de soarta Principatelor, atât ca problematică socială și națională – cum a reieșit cu prisosință din scrierile istorice, în care deplâng lipsa de unire a Moldovei și Țării Românești și condamnă regimul fanariot cu toate nenorocirile lui sociale și naționale –, cât și printr-o activitate comună cu elementele înaintate din aceste țări române.

Nu trebuie omise, de asemenea, schimburile de oameni în procesul dezvoltării ideologice și culturale comune. Ne gândim în special la iluminiștii români din Transilvania care au trecut munții la frații lor din Principate, desfășurându-și aici activitatea lor de bază.

Sunt aspecte despre care s-a scris pe larg, de la Nicolae Iorga încoace – îndeosebi de către D. Popovici – și până la numeroși cercetători din zilele noastre. De aceea nu este cazul, credem, să ne oprim prea amănunțit asupra lor, mulțumindu-ne să reliefăm câteva din datele esențiale ale problematicii.

Înainte de a ne ocupa de relațiile dintre cărturarii noștri iluminiști din Transilvania și cei din celelalte țări române, trebuie să reamintim foarte pe scurt poziția celor dintâi față de fanarioți și față de cultura grecească, cu atât mai mult cu cât ea și-a găsit expresia în câteva din lucrările acestora.

Știm, în această privință, că Samuil Micu deplânge amarnic starea principatelor ajunse pe mâna fanarioților. Astfel, în *Statul românilor preste tot,* învățatul român din Sad constată cu durere că „mai pre urmă turcii au dat țara la greci în arândă pe doi sau trei ani. Grecul carele o luoa în arândă și să zicea domn, el nu de binele țării, cât de aceasta grijea, cum să plătească și turcilor și să se îmbogățească și pre sine, știind că după doi sau trei ani trebuie să iasă din țară."[97] Mai mult, „Afară de această răutate, domnii pun la mânăstiri arhimandriți din Țara grecească, carii numai aceasta să muncesc cum ar pu[tea] orbi pre români să nu-i vază pre ei cum duc din țara românească banii în țara turcească" (*ibidem,* p. 80).

Samuil Micu menționează, totodată, înființarea școlilor grecești din Țara Românească și Moldova, caracterul lor pozitiv pentru greci și negativ pentru români, în măsura în care aceștia din urmă se îndepărtează de propriul popor: „Unii domni grecești au făcut câte ceva rânduială și pentru învățătură, ci pentru grecească, pe sama grecilor și spre stricarea românilor, că la atâta au fost venit românii, de le era rușine a să numi români

carele era boieri, ci români numai pre cei proști cheamă" (*ibidem*, p. 79). Evident, învățatul român nu desconsideră școlile grecești ca atare, dar, privindu-le exclusiv din perspectiva disimilării unor elemente românești prin intermediul școlilor grecești din Principate, nu observă și contribuția lor – e adevărat, pentru o categorie foarte restrânsă – la crearea unui climat cultural favorabil și a unei pături de intelectualitate românească.

O atenție deosebită acordă fanarioților și regimului de exploatare instituit în perioada lor de dominație Ion Budai-Deleanu, într-o serie din scrierile sale principale. Astfel, primele atacuri împotriva acestora sunt expuse încă în *Scurte observații asupra Bucovinei*, pentru ca în prima versiune a *Țiganiadei*[98] să le consacre o fulminantă diatribă, iar în *Trei viteji*[99] unul din cei trei ridicoli și falși cavaleri să fie negustorul grec boierit Chir Calos de la Cucureaza. Dar și în a doua versiune a *Țiganiadei* critica lui Budai-Deleanu nu este prea îngăduitoare, începând cu tineretul ciocoiesc din Țara Românească:

Au doar moleața de-acum junié,
Ce n-au învățat alta nimică
Făr'a vâna după libovie,
A căuta la sabie cu frică,
Pe divan a trândăvi cu lene
Ș'a căsca gurile prin dughiene!
A să-mpodobi cu gingășie
Mai ales decât o femeie,
A-ș' răpune-în cărți toată avuție.
Într-aceasta faptele să-încheie.[100]

spre a trece apoi la situația generală a țării:

Și tu gemi, supusă Muntenie!
Streinii viniturile-ți pradă,
Vându-te ca marfa prin dughiene! (*ibidem*, pp. 10–11.)

Natural, nici Ioan Budai-Deleanu nu se referă decât la regimul feudal de spoliere turco-fanariot și nu la oamenii de cultură greci, pe care i-ar fi apreciat fără îndoială, după cum are cuvinte de caldă prețuire pentru Omer, Platon etc.

Regimul fanariot a fost într-adevăr extrem de apăsător pentru marea majoritate a populației din Principatele române, într-o

anumită măsură chiar și pentru boierii cu sentimente patriotice cât de cât dezvoltate. Nu poate fi trecută însă cu vederea nici împrejurarea că, în condițiile dominației turcești prin domni și alți demnitari greci, aceștia din urmă încep să-și dezvolte școli și o mișcare de emancipare națională pentru ei înșiși în cele două capitale ale țărilor române. Mai mult, o serie de cărturari greci din restul imperiului otoman găsesc adăpost, ei sau numai operele lor, tot în aceste părți, ceea ce contribuie la difuzarea unor idei împărtășite de aceștia, inclusiv din arsenalul ideologiei iluministe franceze, germare și austriece. Se fac traduceri în grecește din Voltaire, Marmontel, Condillac, din germană (Wolff) sau din latină (Baumeister), cum demonstrează pe larg D. Popovici în sinteza sa: *Literatura română în epoca „luminilor"*[101]. O completare foarte nuanțată și extrem de interesantă aduce, apoi, Ovidiu Papadima în mai recenta sa lucrare *Ipostaze ale iluminismului românesc*[102]. Reținem, în primul rând, sublinierea similitudinilor dintre cultul antichității romane și, respectiv, elene – cu tot cortegiul lor de aspecte pozitive (pentru dezvoltarea mândriei naționale în lupta de eliberare de sub dominația otomană) și negative (crearea unei limbi artificiale apropiată de cea antică, dar neînțeleasă de popor) (*ibidem*, pp. 52–58), ultimele resimțite multă vreme în cultura elenă modernă și chiar contemporană.

Reținem, de asemenea, pentru definirea mișcării de idei din Principate în secolul al XVIII-lea și în primele trei decenii ale veacului următor, scurtele sinteze *Iluminismul în școala greacă*[103] și *Perioada învățământului și culturii în limba română în spirit iluminist* (*ibidem*, pp. 121–144) ale Crizantemei Joja, precum și studiul lui Vlad Georgescu, *Ideile politice și iluminismul în Principatele române 1750–1831*, îndeosebi cu ultimul capitol, intitulat *Noul ideal patriotic și național* (pp. 161–175), despre prima formă a iluminismului național din Țara Românească și Moldova.

În legătură cu învățământul grecesc din principate menționăm câteva nume și titluri de opere, mai ales de traducători și traduceri în limba greacă din iluminismul occidental. Astfel, existau două manuale de logică – unul după Condillac, tradus de Daniel Philippide (1801) și altul după Baumeister, în traducerile lui N. Varcossi (1795) și I. Furneu (1800); unul de *Psihologie logică* (rațională), după Wolff (Viena, 1795),

tălmăcit de Al. Psalida; altul de etică, după Heineccius, în traducerea grecească a românului Gr. Brâncoveanu etc.[104]

Un loc însemnat în constelația școlilor grecești l-a ocupat Petru Depasta Peloponezianul, dintre scrierile căruia s-a păstrat manuscrisul în limba elenă despre viața și cele două domnii în Moldova și Țara Românească ale lui Constantin Nicolae Mavrocordat, al cărui medic, sfetnic și „filosof" a fost *(ibidem,* pp. 120–121).

În primele decenii ale secolului al XVIII-lea se întocmesc o serie de scrieri istorice și geografice în limba greacă modernă de către învățați greci sau români formați la școlile grecești. Așa au fost: *Istoria României* și *Geografia României* (Lipsca, 1816) ale lui Dimitrie Daniil Philippide, *Istoria Vechii Dacii* (Viena, 1818) a lui Dionisie Fotino, *Istoria Țării Românești politică și geografică* (Viena, 1806), atribuită banului Mihai Cantacuzino și *Cronicarul* lui Naum Râmniceanu (1764–1839) *(ibidem,* p. 121).

Figura cea mai interesantă dintre ei a fost, desigur, Naum Râmniceanu, de origine transilvăneană, care, deși a scris în grecește, este foarte mândru de poporul său, de strămoșii acestuia, daci și romani. Alături de Zilot Românul, el este unul din cei mai înflăcărați apărători ai dacismului, respingând teoria exterminării dacilor și prezentând poporul român ca format din contopirea romanilor cu dacii. Ideile sale cu privire la cultura și civilizația romană, la contopirea dacilor cu romanii și la continuitatea populației românești, provenită din acest amestec, sunt expuse în: *Despre originea românilor, Cronica inedită de la Blaj* și *Tratat important*[105]. Referitor la procesul de formare a poporului român, el afirmă: „...după ce au învățat dachii limba râmlenească nu numai că trăia foarte bine unii cu alții, ci s-au amestecat și cu rudirea, luând romani în căsătorie fetele dachilor și dând romanii fetele lor dachilor", iar ca rezultat „...dacii romaiază, romanii daciază"[106].

Anumite legături de ordin cultural au existat între câteva elemente luminate din rândurile clericilor munteni și moldoveni pe linia dezvoltării conștiinței naționale și a difuzării și asimilării ideilor iluministe. Ne referim concret la Chesarie și Teofil de Râmnic sau la Iacob Stamate și Veniamin Costache etc.

Astfel, Chesarie de la Râmnic, omagiat, după cum vom vedea în *Înștiințarea* Societății filosofești, era familiarizat cu *Enciclopedia* franceză și a introdus idei înaintate – fie în

legătură cu latinitatea poporului și limbii române, fie cu ridicarea și decăderea societății, în spiritul lui Vico sau al lui Montesquieu – în modeste prefețe de cărți bisericești, în speță ale unor *mineie.* Astfel, relativ la romanitate, Chesarie scrie: „Însă eu dintru acestea descopăr lucruri minunate, aflu linia neamului românesc din vechi trăgându-se din slăvitul neam al romanilor (valahii numindu-se după limba slovenească), a căror slavă au strălucit împreună unde și-au întins și soarele razele“[107], după cum, tot într-o prefață de minei, se pronunță, într-un spirit avansat, despre schimbările din natură și societate: „O neamuri, veacuri, ce învechești lucrurile și prefaci stările! Pravilă veche dinu[!]tâiu iaste dată în toată lumea ca să nască și să moară, ca să ia începere și sfârșit toate lucrurile [...]. Însuși pământul de vei căuta, care îl dovedesc nemișcat și întru tine statornic? În unele locuri vede și de Duh [în înțelesul de gaz] ascunse se cutremură, în alte locuri se scufundă sau de foc se arde. Deci, când aceste mari timpuri și veșnice oareșicum după vederea noastră sunt orânduite spre prefacere și precizare, ce socotește pentru cetăți, stăpâniri și împărății, carele atâta sunt de muritoare și stricăcioase încât sunt și acei care le-au întocmit? Și precum la oameni sunt tinerețe, urmează vârsta bărbătească, bătrânețele și moartea, așa și aceste au începere, creșterea, starea înălțare și toate le au pentru aceasta ca să cază.“[108] Ceea ce nu-l împiedică să se entuziasmeze, în sens patriotic, de renașterea din timpul lui Brâncoveanu: „Țara Românească s-a asemănat acum cu pasărea ce se numește Finixu (Phoenix) carele cu ale sale aripi aprinzând face să aprinde și arde pre sine-și și făcându-se cu totul cenușa, însăși din pulbere cenușa se naște și crește“ *(ibidem,* p. 124).

Montesquieu se bucură și de prețuirea mitropolitului Iacob Stamate al Moldovei, care, în prefața la *Critil și Andronius,* socotește această operă simbolică, Critil reprezentând judecata iar Andronius curajul[109]. Luminatul mitropolit se preocupă, după cum se știe, de reformarea învățământului, iar în memoriul pentru introducerea reformei, propunând studiul limbii latine, ajunge, împreună cu colaboratorul său Scarlat Sturza, să considere necesitatea cunoașterii acestei limbi nu numai pentru studierea legilor, ci și pentru „îndreptarea și împodobirea celei române“ *(ibidem* p. 195 și p. 464), prin care se prefigurau ca premergători ai curentului latinist. Continuator atât pe tărâm

clerical, cât mai ales pe plan cultural al lui Iacob Stamate, a fost mitropolitul Veniamin Costache, care a reformat limbajul greoi, îmbâcsit de slavonisme neînțelese de credincioși, prin cuvinte românești de origine latină, în spiritul Școlii ardelene, de care nu era străin (cf. *ibidem* pp. 317–319). El este, de fapt, și cel care îi scrie lui Budai-Deleanu să părăsească postul judiciar din Lwow și să se mute în Moldova, unde ar fi urmat să fie numit profesor la seminarul de la Socola (cf. *ibidem* p. 319).

Toate acestea se petrec la începuturile perioadei de eclozi- une a iluminismului românesc în Moldova și Țara Românească, începuturi marcate în primul principat de activitatea laborioasă și multilaterală a lui Gheorghe Asachi, care se bucura de spri- jinul și protecția mitropolitului Veniamin Costache, iar în cel de-al doilea principat îndeosebi prin dezvoltarea învățământului mediu și superior în limba română, sub conducerea ardeleanului Gheorghe Lazăr, ca și prin activitatea literar-culturală a fraților Văcărești.

Nu insistăm asupra fraților Văcărești, fiindcă activitatea lor politică depășește obiectul cercetării noastre. Cât despre legăturile lui Ienăchiță Văcărescu cu învățații Școlii ardelene, le vom menționa când ne vom ocupa de Societatea Filosoficească. Am amintit *Gramatica* lui Ienăchiță Văcărescu, ca și ecourile ei în Transilvania, inclusiv faptul că Budai-Deleanu o apreciază în propria sa gramatică[110].

Ceea ce ni se pare cu totul semnificativ acum pentru relațiile culturale dintre principatele dunărene și Transilvania este contribuția masivă a refugiaților ardeleni la procesul de trezire și afirmare a conștiinței naționale în aceste părți ale țării. Țara Românească și Moldova porniseră lupta de emancipare de sub dominația străină, iar situația cărturarilor iluminiști ardeleni devenea tot mai insuportabilă sub regimul reacționar al lui Metternich, fiind nevoiți să-și caute adăpost la frații de peste Carpați. Așa se face că în prima jumătate a secolului al XIX-lea intelectuali ardeleni, adesea remarcabili, își desfășoară activi- tatea principală în principatele dunărene. Astfel, în Țara Românească, în această perioadă, îi întâlnim, între alții, pe Gheorghe Lazăr, Eftimie Murgu sau August Treboniu Laurian.

În ordine cronologică și din punct de vedere al problematicii urmărite, cel care ne interesează în primul rând este, desigur, iluministul Gheorghe Lazăr, adevărat deschizător de drumuri,

ctitor al învățământului mediu și superior în limba română din Țara Românească.

Prin climatul spiritual în care s-a format, prin educație și temperament, el aduce din plaiurile natale pasiunea pentru ridicarea culturală sistematică și competentă a poporului său, dar și fervoarea mesianică în mișcarea de deșteptare și emancipare națională. De aceea, faptul că în focul luptelor Gheorghe Lazăr se află printre sprijinitorii activi ai mișcării revoluționare a lui Tudor Vladimirescu nu este o simplă întâmplare.

Născut la Avrig (5 iunie 1779), în imediata vecinătate a Sibiului, Gheorghe Lazăr[111] era, ca și Ioan Piuariu-Molnar, un cărturar ortodox, ceea ce nu-l împiedică să împărtășească, fără reticențe, crezul național inițiat de episcopul unit Inocențiu Micu și continuat de Samuil Micu, Gheorghe Șincai, Petru Maior și Ioan Budai-Deleanu. După cursul elementar în satul natal și studii secundare la Cluj și Sibiu, Gheorghe Lazăr obține, la Viena, doctoratul în științele fizico-matematice și în teologie, spre a putea fi încadrat în activitatea cultural-educativă a poporului său. Reîntors la Sibiu, este hirotonit arhidiacon și numit profesor la seminarul episcopiei ortodoxe din Sibiu.

Faptele se petrec într-o perioadă de neagră reacțiune, când în fruntea celor două biserici ale românilor din Transilvania se aflau două figuri mărunte: cunoscutul episcop Bob – la uniți și obscurul, dar nu mai puțin reacționarul Vasile Moga – la ortodocși.

Ne amintim de acțiunile odioase întreprinse de Bob împotriva lui Șincai în primul rând, dar și împotriva celorlalți corifei ai Școlii ardelene. Vasile Moga nu se lasă mai prejos în această activitate funestă, înscenându-i lui Gheorghe Lazăr un proces disciplinar, în urma căruia învățatul iluminist transilvănean este destituit din funcție și nevoit să-și caute refugiu în Țara Românească.

Gheorghe Lazăr sosește la București în 1816, în plin proces de renaștere națională. Faptul acesta este deosebit de important pentru activitatea sa ulterioară. Astfel, după aproape doi ani de exercitare a profesiunii de inginer cadastral, cu sprijinul și solicitudinea unor boieri patrioți, Gheorghe Lazăr este numit, la 6 martie 1818, profesor la Sf. Sava, la „Academia de științe filosoficești și matematicești" – cum numește el însuși colegiul în *Înștiințare* –, prima instituție de învățământ mediu și superior în limba română.

Unind spiritul practic cu fervoarea patriotică, Gheorghe Lazăr vrea să formeze intelectuali utili procesului de ridicare culturală şi naţională a poporului său, făcând din propria catedră adevărată tribună de patriotism. Pentru a ne da seama ce însemna pentru el noua instituţie, e suficient să cităm din celebra sa *Înştiinţare,* în care spune, printre altele: „Cu ruşine vine unui popor şi neam ce este aşa vechi, aşa vestit, proslăvit şi înzestrat cu toate rodurile pământului, precum şi cu toate darurile duhovniceşti [...] să nu aibă şi el o şcoală mai de treabă, o academie cu ştiinţă, chiar în limba maicii sale, ci să se lase mai slab, mai scăzut şi mai batjocorit decât toate celelalte limbi şi popoare ale feţii pământului"[112]. Trebuie observat, dealtfel, că acest îndemn-dojană este un leit-motiv al Şcolii ardelene, începând de la precursorul Gherontie Cotore şi continuând cu Samuil Micu, dar comun şi cu îndemnul iluminist-patriotic din predicile episcopului muntean luminat Naum Râmniceanu.

Odată cu pasiunea mesianică naţională şi cu motivarea iluministă, Gheorghe Lazăr pune în acţiune bogata şi înaintata sa formaţie didactico-ştiinţifică. Pentru că, în cursurile sale, el predă filosofie, logică şi metafizică după Kant, trigonometrie, algebră şi geometrie în spirit wolffian, dar şi într-o viziune practică, de aplicare a cunoştinţelor. Câţiva dintre studenţii săi de frunte sunt ei înşişi intelectuali formaţi şi-i vor continua opera începută cu atâta entuziasm şi spirit de sacrificiu. Ne gândim la Petrache Poenaru, Eufrosin Poteca, dar mai ales la Ion Eliade Rădulescu, personalitatea cea mai proeminentă dintre discipolii săi şi continuatorul său la conducerea şcolii.

Boierimea conservatoare a înţeles relativ târziu semnificaţia şi consecinţele iniţiativelor lui Gheorghe Lazăr, când a şi trecut la represalii necruţătoare împotriva marelui cărturar iluminist. Gheorghe Lazăr se afla alături de forţele progresului social. De aceea îl şi întâlnim în tabăra lui Tudor Vladimirescu, punându-şi cunoştinţele în serviciul luptei revoluţionare. Trebuie să observăm, totodată, că fraţii Văcăreşti se aflau, în acest moment de răscruce, în tabăra grecească, unde vor rămâne şi după asasinarea lui Tudor Vladimirescu. Nu e de mirare că, în condiţiile sfârşitului tragic al conducătorului românilor răsculaţi, Gheorghe Lazăr, bolnav şi hăituit, revine în satul natal, unde moare în vârstă de numai 44 de ani (1823). Flacăra aprinsă de

Lazăr este purtată însă mai departe de discipolii săi din Țara Românească și nu va putea fi stinsă niciodată.

Cum remarcam, rolul principal în organizarea învățământului românesc din Moldova în spirit iluminist îi revine lui Gheorghe Asachi, scriitor și om de cultură moldovean de prim ordin, asupra căruia nu e cazul să insistăm aici.

Reținem doar numele unor cărturari ardeleni, refugiați în Moldova, care s-au încadrat în opera întreprinsă de Asachi și în activitatea cărora răsună încă o serie de motive ale ideologiei naționale iluministe românești din Transilvania, făurită de corifeii Școlii ardelene.

Astfel, o contribuție modestă în popularizarea latinismului lingvistic și istoric al Școlii ardelene în Moldova îi revine, fără îndoială, cărturarului blăjean Vasile Bob, latinizat sub numele de Fabian. Dascăl, Vasile Fabian n-a izbutit să-și lege numele de vreo acțiune deosebită. În schimb, călugărul ardelean Gherman Vida, discipol entuziast și el al Școlii ardelene, va lupta, după cum am notat în altă parte, pentru editarea *Hronicii* lui Șincai, pornind de la o copie după manuscris, cumpărată la Viena, la licitație. Nu lipsit de importanță este, apoi, faptul că același Vida devine dascălul viitorului pașoptist moldovean Mihail Kogălniceanu, familiarizându-l de timpuriu cu aspirațiile naționale iluministe ale Școlii ardelene, mijlocind astfel o influență rodnică asupra acestuia din partea gândirii înaintate a românilor transilvăneni.

În deceniul al IV-lea se stabilește la Iași un alt cărturar ardelean – de fapt bănățean – din cea de-a treia generație a Școlii ardelene, iluministul întârziat Damaschin T. Bojâncă (1802–1869). Activitatea sa didactică la Iași s-a bucurat de aprecieri pozitive și a contribuit la dezvoltarea învățământului mediu și superior în limba română din Moldova. Nu insistăm asupra acestei laturi. Reținem, în schimb, faptul – menționat și cu alt prilej – că Bojâncă, fiind un devotat discipol al ideilor lui Petru Maior, răspunde la atacul anonim și postum împotriva acestuia, datorat episcopului sârb Sava Tököly – *Erweis dass die Walachen nicht römischer Abkunft sind* (Halle, 1823) – prin scrisoarea sa în limba latină *Animadversio in dissertationem Hallensem* (Buda, 1827)[113]. După un an, tot la Buda, el publică răspunsul și în românește. Traduce, de asemenea, în românește și cele trei răspunsuri ale lui Petru Maior în polemica acestuia

cu B. Kopitar, care vor fi reeditate de boierul Iordache Mălinescu (Iași, 1834), odată cu *Istoria pentru începutul românilor în Dacia și Dialogul pentru începutul limbii române între nepot și unchi.*

În legătură cu ecourile Școlii ardelene în principatele românești de peste Carpați ne oprim aici, deși ele se întind de-a lungul întregului secol al XIX-lea. Puternice trăsături iluministe vor avea și mulți dintre ideologii revoluției burghezo-democratice din 1848, dintre care unii, ca Eftimie Murgu, Cezar Bolliac, August Treboniu Laurian, Ion Maiorescu – iar după revoluție și Simion Bărnuțiu –, își vor desfășura activitatea și peste Carpați.

Nu am vrea să încheiem acest capitol înainte de a menționa pe intelectualii iluminiști ai aromânilor, mai ales că mișcarea se desfășoară adesea fie în vecinătatea celor ardeleni, fie în legătură nemijlocită cu aceștia. Într-o anumită privință *renașterea aromână* se situează oarecum, ca spațiu de afirmare, între iluminismul grecesc și Școala ardeleană. D. Popovici, care s-a ocupat mai pe larg de această mișcare de idei (cf. *ibidem* pp. 279–281), deosebește trei faze în evoluția ei: una grecească (intelectualii români devin militanți ai culturii neogrecești), alta de tranziție, cu învățați oscilând între asimilarea completă cu grecii și o cultură proprie cu alfabet grecesc, și a treia, de „renaștere“ propriu-zisă, de constituire a unei conștiințe naționale proprii. Pe intelectualii intrați în patrimoniul culturii grecești nu-i mai amintim. Menționăm pe trei din cei de tranziție: Theodor Anastase Cavaliotti, iluminist wolffian (prieten cu iluministul grec Evghenie Vulgaris), cunoscut mai ales prin lucrarea sa în limba greacă *Prima învățătură* (Veneția, 1770), și prin adoptarea alfabetului grecesc pentru dialectul aromân; pe Daniile Mihail Hagi Moscopoliteanu, care scrie tot în grecește și a cărui operă de bază este *Învățătură introductivă* (Veneția, 1794) și pe Constantin Ucuta, originar ca și ceilalți doi tot din Moscopole, a cărui operă principală (apărută la Viena în 1797) este un abecedar pentru aromânii care nu vor să se încadreze în națiunea greacă, deosebindu-se esențial, în această privință, de concitadinii săi, deși folosește și el alfabetul grecesc.

Faza ultimă și cea mai avansată, de formare a unei conștiințe naționale proprii, este reprezentată de George Roja, născut în

Bitolia la 1786, şi venit de timpuriu la Timişoara iar apoi stabilit ca medic la Budapesta. Prima sa carte este în limba germană, *Untersuchungen über die Romanier oder sogennanten Wlachen, welche jenseits der Donau wohnen* (Buda, 1808) şi în care încearcă să demonstreze că aromânii sunt traci romanizaţi şi că mai mult de jumătate din cuvintele limbii lor sunt latine, la care se adaugă şi altele pretins împrumutate din italieneşte. Lucrarea sa apărută în anul următor (Buda, 1809), se intitulează *Măiestria ghiovăsirii româneşti cu litere latineşti, care sunt literele romånilor ceale vechi, spre polirea a toată ghinta românească ceii din coace şi ceii din colo de Dunăre (ibidem* p. 284), în care aromânii sunt prezentaţi ca fiind o ramură a poporului român, care are, potrivit părerii sale, două dialecte, cel nord-dunărean şi cel sud-dunărean. Ca propuneri latinizante el se apropie de Petru Maior, dar le prezintă într-o formă şi mai radicală.

Alături de Roja, pe poziţii apropiate, se află Mihail Boiagi, a cărui operă fundamentală este gramatica dialectului aromân, publicată în limbile greacă şi germană (Viena, 1815). El militează pentru cultivarea şi dezvoltarea limbii române ca limbă romanică de viitor, care este vitală şi pentru aromâni, cu dialectul lor propriu; el introduce alfabetul latin pentru transcrierea textului aromân.

Redactat în greceşte şi nemţeşte, textul gramaticii este însoţit de dialoguri în dialectul aromân, în greacă şi în germană, precum şi de fabule şi istorioare în aromână *(ibidem* pp. 285–286).

După toate aceste manifestări iluministe şi naţional-iluministe, putem spune că influenţa Şcolii ardelene s-a resimţit asupra întregii culturi româneşti, indiferent de locul în care se aflau purtătorii ei de cuvânt sau de stăpânirea străină pe care aceştia erau nevoiţi s-o îndure.

g) **Corifeii Şcolii ardelene şi istoriografia epocii din imperiul habsburgic.** Examinând problemele vechimii, latinităţii şi continuităţii românilor în Dacia din scrierile corifeilor Şcolii ardelene, nu o dată am avut prilejul să remarcăm atitudinea lor critică faţă de tezele şi comentariile istoricilor austrieci Franz Joseph Sulzer[114] şi Johann Christian Engel[115], ale mai vechiului autor sas Laurentius Toppeltinus[116] şi îndeosebi faţă de „notele istorico-critice“ ale contemporanului lor Joseph Karl Eder[117],

precum și față de alți istorici sau lingviști germani, maghiari și de altă naționalitate din imperiul habsburgic, care, într-un fel sau altul, s-au pronunțat asupra problematicii respective.

Atitudinea critică a corifeilor Școlii ardelene nu se validează, desigur, numai prin respingerea tezelor false și a comentariilor calomnioase, ci și prin valorificarea unor documente și informații corecte și utile din volumele autorilor în cauză, ceea ce ne și determină să ne oprim și asupra acestei laturi a activității lor științifico-ideologice. O latură importantă, dar și destul de gingașă, datorită susceptibilităților la care au dat naștere prezentările și interpretările ei unilaterale, subiectiviste.

Din păcate au existat și se mai întâmplă să existe asemenea prezentări, deși tot mai rare și cu un ecou din ce în ce mai nefavorabil în opinia publică științifică. De aceea socotim că nu este cazul să insistăm asupra lor. Dacă amintim totuși câteva exemple, o facem exclusiv pentru o mai justă înțelegere a problemelor înseși.

Un prim exemplu l-am menționa în legătură cu apărarea moștenirii istorico-lingvistice a lui Petru Maior. Ne referim concret la temeiurile științifice ale polemicii iscate între iluministul român și B. Kopitar, polemică judecată de către cercetătorii români din perioada imediat următoare morții lui Petru Maior exclusiv din unghiul de vedere al acestuia, fără a lua în considerare consistența obiecțiilor critice ale preopinentului său.

O reacție polemică a stârnit chiar în secolul nostru, în preajma și în timpul celui de al doilea război mondial, încercarea istoricului literar maghiar L. Gáldi de a-i prezenta pe corifeii Școlii ardelene ca simpli vulgarizatori ai istoriografiei maghiare din secolele XVII–XVIII[118]. Avem în vedere răspunsul pe care îl dă acestei încercări D. Popovici în cunoscuta sa sinteză despre literatura română în epoca „luminilor", în care, după ce demonstrează contribuția originală a învățaților români[119], arată că aceștia aveau o poziție critică față de sursele bibliografice maghiare: „lui Galdi îi scapă din vedere procedeul practicat de aceștia, de a refuza teza maghiară întemeindu-se pe material maghiar" (*ibidem* p. 293).

Constatând relațiile strânse care au existat între istoricii Școlii ardelene și istoriografia maghiară, mai veche și din vremea lor, L. Gáldi le înfățișa, deci, greșit în această perioadă.

Trebuie menționat însă că același istoric literar maghiar a revenit asupra acestor considerații eronate, emendându-le în sensul adevărului istoric și aducând reale contribuții la valorificarea tradițiilor progresiste româno-maghiare. Mai mult, el s-a ocupat în continuare în mod competent și de alte momente și laturi ale istoriei literaturii românești. O serie de alți specialiști unguri au scris, de asemenea, lucrări valoroase în care se situează pe poziții pertinente în problema valorificării Școlii ardelene. Ne gândim îndeosebi la regretatul istoric Tóth Zoltán, menționat și cu alte prilejuri de-a lungul acestei lucrări, ca și la specialistul în problema națională din vechiul imperiu habsburgic Arató Endre[120].

Evident, apreciind aspectul pozitiv al replicii lui D. Popovici în disputa cu Gáldi, trebui să subliniem totodată că relațiile dintre istoricii Școlii ardelene și istoriografia maghiară sunt mult mai complexe decât le înfățișează acesta. Ele ar merita, fără îndoială, un studiu special, pe care nu ne gândim să-l întreprindem acum și aici. Vom remarca doar câteva din rezultatele lor, nu înainte de a menționa afirmația eronată, destul de recentă, a lui Sziklay László, potrivit căreia „Klein [Samuil Micu] – Șincai–Maior, transmit din Budapesta în Transilvania, mereu în aceeași epocă, teoria daco-romană care va cunoaște un viitor glorios“[121]. Reamintim în această privință, că, de fapt, Klein (adică Samuil Micu) și Gheorghe Șincai își editaseră teoria istorico-lingvistică „daco-romană“ într-un amplu program cultural-lingvistic încă în 1780, dar nu la Budapesta (unde nu vor ajunge decât la începutul secolului următor, când vor activa aici, pe lângă tipografia Universității), ci la Viena, în cunoscuta lucrare comună *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae,* că, înainte de a-și căuta noi argumente pentru tezele latinității și continuității românilor în Dacia în lucrările umaniștilor italieni, maghiari, germani, polonezi etc., ei se formaseră în spiritul acestor idei prin scrierile cronicarilor moldoveni și munteni, ca și prin operele lui Dimitrie Cantemir și ale stolnicului Cantacuzino.

Dealtfel, urmărind volumele cuprinzând referatele și discuțiile *Colocviilor de la Matrafüred,* constatăm că ele se caracterizează, în general, prin spirit științific, înțelegere și receptivitate față de diversitatea realităților socio-demografice și a manifestărilor cultural-politice din perioada „luminilor“ în

fostul imperiu habsburgic. Tocmai de aceea ne surprind inexactități de genul celei amintite mai sus ori anumite afirmații gratuite, care încearcă să reînvie teorii definitiv compromise. Ne referim concret la faptul că, la Colocviul din 3–5 noiembrie 1970, Kálmán Benda afirmă că „La sfârșitul secolului al XVIII-lea [...] în Transilvania și în regiunile orientale periferice ale Marii Câmpii [a Pustei, a Câmpiei de Vest, n.n., I. L.], găsim o puternică populație românească al cărei număr nu încetează să crească de-a lungul întregului secol al XVIII-lea, *în urma infiltrațiilor venite din Moldova și din Valahia* [s.n., I. L.]"[122].

Se reia astfel teoria imigrării românilor în Transilvania, a cărei falsitate a fost demonstrată cu date irefutabile de o serie de specialiști români, iar sub toate aspectele și implicațiile ei de către academicianul D. Prodan, în cunoscuta sa lucrare *Les migrations des Roumains au-delà des Carpathes au XVIII-ème siècle – Critique d'une théorie* (Centrul de studii și cercetări privitoare la Transilvania, Sibiu, 1945).

Din păcate, referentul amintit mai sus se mulțumește să reia o afirmație a teoriei criticate, fără să invoce nici un fel de argument și fără să se refere la criticile aduse teoriei respective.

Regretând asemenea ieșiri izolate, sunt de salutat în același timp cercetările competente și oneste comparatiste, ca și accentul pus pe colaborarea rodnică dintre învățații iluminiști de diferite naționalități. Înainte de toate, remarcăm, în această privință, poziția nouă, justă, a istoricului literar Lászlo Gáldi, în aprecierea comparativă a scriitorilor maghiari și români din perioada „luminilor". Ne referim, între altele, la caldele aprecieri aduse unor mari poeți iluminiști: „Chiar literaturile din estul Europei centrale datorează mult Secolului luminilor și consecințelor lui imediate: numele poeților unguri Csokonai și Berzsenyi, ca și cel al românului I. Budai-Deleanu nu ar putea lipsi din nici un manual consacrat acestei epoci"[123].

Pe aceeași linie, Lajos Hopp dă o înaltă apreciere unor lucrări iluministe importante ale literaturii maghiare și române, inclusiv pentru critica antifeudală pe care o conțin: „...nu trebuie să amintim – scrie el – decât capodoperele Luminilor: epopeea parodică *Béka-egérharc (Batrachomyomachia,* 1792) a lui Csokonai, satira socială *Țiganiada,* a lui I. Budai-Deleanu, sau *Tariménes utazasa (Călătoria lui Tarimen,* 1804), romanul

lui Bessenyei, care rezumă într-un mod succint problemele de actualitate ale regimului feudal existent aici și atunci, inclusiv consecințele *căderii* iosefinismului și criza care a urmat Revoluției franceze"[124].

În aceeași comunicare Lajos Hopp caracterizează, pe baza unor fapte concludente, colaborarea dintre cărturarii iluminiști maghiari, germani și români din Transilvania. Pe această linie, el precizează, între altele: „În ce privește cooperarea dintre „iluminiștii" Transilvaniei, reprezentanții secuilor-unguri, ai sașilor-germani și «Școala ardeleană» a românilor, ea a îmbrățișat întreg domeniul culturii, toate ramurile activității intelectuale. Gheorghe Șincai a salutat în versuri «Societatea maghiară transilvăneană pentru apărarea limbii materne» *(«Erdélyi Magyar Nyelvmüvelö Társaság»)*, constituită în 1793 la Târgu-Mureș, sub direcția lui György Zagoni Aranka.

Printre membrii acestei societăți se găsesc oameni de știință germani, români, maghiari, ca Ioan Piuariu-Molnar și H. Hochmeister însuși". *(Ibidem* p. 123.) Despre colaborarea dintre iluminiștii moderați din Transilvania, chiar și cu cei din Principate, vorbește în luarea sa la cuvânt, în cadrul aceluiași Colocviu, și Walter Markov, referindu-se în special la membrii lojei Sf. Andrei din Sibiu.

Când ne ocupăm, deci, de relațiile corifeilor Școlii ardelene cu istoricii și lingviștii germani și maghiari din epoca lor, trebuie să ținem neapărat seama și de studiile și comunicările cu privire la cooperarea dintre ei, cum au fost cele prezentate la Colocviile de la Matrafüred, dar și de altele, cum sunt cele datorate unor istorici de seamă români, ca academicianul D. Prodan.

În acest spirit și urmărind textele însești ale scrierilor datorate cărturarilor iluminiști români, să menționăm câteva din aspectele mai importante ale relațiilor lor cu istoricii din imperiul habsburgic al epocii.

Mai întâi ar trebui, poate, să reamintim manifestările de încredere și prețuire reciprocă ale lui Samuil Micu și Johann Christian Engel, pe care le-am prezentat când ne-am referit mai pe larg la viața cărturarului român. Reținem, apoi, faptul că toți corifeii Școlii ardelene, chiar atunci când combat teoriile eronate ale istoricului austriac, îi acordă multă considerație, numindu-l frecvent „preaînvățatul Engel". După cum am văzut,

poziția cea mai critică față de acesta o are Petru Maior, iar cel care se folosește mai des, deși întotdeauna critic, de lucrările istorice ale lui Engel este Gheorghe Șincai. Avem în vedere scrierile acestuia referitoare la Moldova și Țara Românească și mai puțin *Commentarium de expeditionibus Trajani ad Danubium et origine Valachorum* (Viena, 1794), în care istoricul german își expune pe larg tezele sale eronate despre originea și așa-zisa „migrație" a românilor.

Cât despre notele „istorico-critice" ale lui Eder referitoare la memoriul națiunii române din Transilvania, am văzut riposta fermă și unitară pe care i-au dat-o corifeii Școlii ardelene.

Aproape la fel de aspre și categorice au fost aprecierile învățaților români privind subiectiva lucrare istorică a lui Sulzer *Geschichte des transalpinischen Daziens* (Wien, 1781–1782), folosită cu mult sârg de feudalii ardeleni pentru respingerea revendicărilor politice ale românilor din Transilvania.

Un loc aparte trebuie acordat relațiilor lui Gheorghe Șincai cu istorici maghiari ai epocii. Și, pe această linie, merită, credem, să începem cu perioada studiilor sale secundare. Ne gândim la influența puternică pe care a avut-o asupra viitorului istoric român, în acest timp, la colegiul iezuit din Cluj, profesorul Fridvalszki. Șincai este bun cunoscător al limbii maghiare, ca și al lucrărilor istorice datorate învățaților unguri, atât în limba latină, cât și în maghiară. În perioada vieneză el a întreținut bune relații cu istoricii maghiari Benkö și Cornides, după cum, după arestarea sa, după lunile de detențiune, după proces și înlăturarea sa definitivă din postul de director al școlilor naționale greco-catolice românești, el va stabili din nou legături strânse cu istoricii maghiari, cu St. Katona și M. S. Kováchich. În serviciul celui din urmă a și lucrat un anumit timp.

Samuil Micu era, înainte de toate, un bun cunoscător al limbilor clasice: latina și greaca. De aceea, el consultă în special lucrările istorice germane, maghiare, poloneze etc. apărute în limba latină. Astfel, urmărind exclusiv referirile bibliografice din *Scurtă cunoștință a istorii românilor*, observăm că Samuil Micu a folosit critic, pentru referirile la latinitatea și continuitatea românilor în Dacia, lucrări aparținând unor autori ca: Marcus Antonius Bonfinius [Bonfini], Ioannes Fridvalszki, Franciscus Fasching, Samuel Köleseri, Stephanus Zamoscius.

[Szamoskõzi], Christophor Cellarius, Ioannes Lucius, Ioannes Georgius Schwandter, Innocentius Disericius, Georgius Pray, Sebastianus Munsterus, Georgius Haner, Andreas Illia, Nicolaus Istvánffi, Petrus de Reva, Michael Bonbardius, Ioannes Thuroczi, Ioannes Bethlen, Lodovico Tubero, Wolfgangus Lazius, Antonio Mario del Chiaro, Georgius a Reichersdorff, Georgius Vernherus, Felix Petancius, Ioannes Szegedius, Stephanus Kaprinai, Nicolaus de Rosenberg, Stephanus Solagius, Samuel Timon etc., etc.

Lista trimiterilor lui Şincai este incomparabil mai bogată şi mai complexă. Dealtfel, autorul *Hronicii românilor...* se referă adesea şi la scrierile prietenului său mai vârstnic, apreciindu-le bineînţeles la modul critic. Şincai cunoaşte foarte bine şi foloseşte, într-o foarte largă măsură, colecţiile de documente particulare şi oficiale, publicate sau inedite, existente în diverse biblioteci şi arhive importante, inclusiv în biblioteca şi în arhiva Vaticanului. Numelor citate de Samuil Micu, Şincai le adaugă altele noi, mult mai numeroase, citând pe fiecare cu cel puţin o lucrare de specialitate. E vorba, între alţii, de: mult citatul St. Katona, M. G. Kováchich, Baronius, Peuttingerus, Schönleben, Inchofer, I. Nadányi, Parschitiüs, G. Pachymer, Boksai, I. Kemény, Tsatari, Pistorius, D. Cornides, C. Fejérvary; J. Basilovits, De Küküllö, I. I. Hoffmanus, C. Vagner, P. Albinus, Pejachevich, G. Fabricius, P. Borsai, A. Szirmai, A. Bucholcerus, G. Keller, A. Bzovius, J. Cureus, G. I. Vossius, H. Spondanus, Madacsi, G. Lakics, Schesaeus, J. Szalárdi, Wolfgang Bethlen, Giulaffi Lastán, R. Heidenstein, Apor, S. Puffendorf, Kázy, M. Bethlen, P. Bod, Fr. Racotzi, Lampe, Andreas Wolff, I. Szakadáti etc.

Trimiterile şi citatele lui Şincai constituie zeci de volume şi conţin o bibliografie încă insuficient studiată şi valorificată critic. Acuzaţia mai veche a lui Gáldi că Şincai ar reprezenta un „dublet“ al lui Pray cade de la sine, din moment ce referirile la scrierile acestuia din urmă sunt cu totul neînsemnate faţă de ansamblul trimiterilor sale.

Ca erudiţie istorică, I. Budai-Deleanu se situează, credem, imediat după Gheorghe Şincai, având însă un spirit mult mai critic şi mai modern. Nici el nu-şi restrânge aria bibliografică germană la scrierile lui Eder, Engel şi Sulzer, invocând adesea şi izvoare mai vechi germane, cum sunt lucrările sibianului

Johann Tröster (mort în 1670)[125], care susține romanitatea limbii și poporului român, în mijlocul căruia a trăit *„von Jugend auf“ (ibidem* p. 179), folosind cuvinte românești pentru demonstrarea tezelor sale.

Am văzut, de pildă, cum îl combate I. Budai-Deleanu în nemțește pe Eder în *Widerlegung...*, punând la contribuție argumente scoase și din scrierile unor istorici germani. Un loc însemnat acordă el bibliografiei germane și la întocmirea *Introducerii istoricești,* scrisă la o exigență științifică remarcabilă. Astfel, în *Curmișul I, Pentru purcedarea și numirea românilor,* pe lângă izvoare antice, bizantine, italienești, poloneze, rusești etc., Budai-Deleanu se referă critic, pozitiv sau negativ, după cum îi dictează judecata obiectivă a textelor, la o serie de nume și titluri ale istoricilor germani. Firește, cu defăimătorii este necruțător – în special cu Sulzer și Eder –, dar și cu Engel, în cel de al doilea *Curmiș*[126] *(Românii purced de la coloniile romanilor care au descălecat Traian în Dacia).* Nu-i scapă nici argumentele false ale altor autori germani, care au fost M. E. Thunmann și Asemann *(ibidem,* p. 180), care se hazardează în etimologii absurde ale cuvântului „valah“, pentru a contesta romanitatea românilor. Calde aprecieri are, în schimb, Budai-Deleanu pentru germanii Schlözer *(ibidem,* pp. 180, 181, 196, 198, 230–235), autorul scrierii *Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen* și al unei traduceri a *Cronicii* lui Nestor („cel mai vechi cronicariu a rosianilor“) și Michael Lebrecht *(ibidem,* pp. 29, 187–188, 225), cu a sa *Geschichte von Siebenbürgen...* (Sibiu, 1784), după cum se folosește în mod critic și de alte izvoare germane privind limba și poporul român, cum sunt cele datorate lui Toppeltinus *(ibidem,* pp. 176, 186), Reichesdorfer *(ibidem,* p. 184), ale lui Georg Wernher *(ibidem,* p. 185), Otto von Freisingen *(ibidem,* p. 196), Stritter *(ibidem,* p. 197) etc.

Grăitor pentru interesul lui Budai-Deleanu față de anumiți autori și opere este, desigur, și cuprinsul cărților aflate în biblioteca personală, la moartea sa.[127]

Au reieșit, credem, raporturile complexe dintre învățații Școlii ardelene și istoricii sași și unguri, diferite după atitudinea și valoarea documentară a scrierilor lor. Față de defăimători, poziția lor este unitară, chiar dacă Budai-Deleanu, pe lângă erudiția sa impresionantă, este înzestrat cu un spirit critic superior. Tot la el observăm o prețuire sinceră pentru lucrările

modeste dar cinstite ale unor pastori sași, care scriu cu simpatie față de poporul român, despre originea lui latină, despre continuitatea sa pe pământul strămoșesc, despre portul și obiceiurile sale. Apreciindu-le scrierile, Budai-Deleanu este, și în această privință, un precursor al valorificării tradițiilor progresiste comune ale celor care au trăit și suferit împreună pe pământul greu încercat al Transilvaniei. Elocvent, în acest sens, este de pildă modul în care folosește el critic mărturia pastorului sas M. Lebrecht, referitoare la continuitatea românilor, făcând o distincție netă între ceea ce este valoros în scrierea acestuia și ceea ce ține de naivitatea sau de prejudecățile autorului.[128]

NOTE BIBLIOGRAFICE

1 D. Popovici, *Studii literare,* I, *Literatura română în epoca „luminilor"*, Editura Dacia, Cluj, 1972, pp. 9–24 și 25–29. Delimitarea lui D. Popovici vizează, de fapt, întreaga perioadă a „luminilor" la români (deci nu numai Școala ardeleană) și fixează ca date: 1779, când apare *Carte de rogacioni* a lui Samuil Micu și 1829, când apare traducerea volumului de versuri *Meditații,* al romanticului francez Lamartine.

2 Dăm citatul din *Prefață* după traducerea lui Florea Fugariu, în *Școala ardeleană,* vol. I, p. 70.

3 cf. Cornel Câmpianu, *Introducere* la Samuil Micu, *Scurtă cunoștință a istoriei românilor,* 1963, p. XIII, precum și Dumitru Ghișe și Pompiliu Teodor, *Fragmentarium iluminist,* 1972, p. 34.

4 Cornel Câmpianu, *op. cit.,* p. XI.

5 Nicolae Iorga, *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea* (1688–1821), pp. 9–64.

6 Aurel Nicolescu, *Școala ardeleană și limba română,* 1971, pp. 151–153 și pp. 158–159.

7 D. Prodan, *Supplex Libellus, Valachorum,* ediția nouă, refăcută, Editura științifică, București, 1967, p. 291.

8 Cornel Câmpianu, *op. cit.,* p. XI.

9 Al. Piru, *Literatura română premodernă,* 1964, pp. 41–166.

10 Aurel Câmpianu, *op. cit.,* pp. 151–191.

11 *Școala ardeleană,* vol. III, pp. 361–370.

12 cf. D. Prodan, *op. cit.,* pp. 137–199 și D. Popovici, *op. cit.,* pp. 5–110.

13 Vlad Georgescu, *Ideile politice și iluminismul în Principatele române 1750–1821,* 1971, îndeosebi p. 82 și Dan Bădărău, *Filosofia lui Dimitrie Cantemir,* Editura Academiei R.P.R., București, 1964.

14 Scrierile lui Samuil Micu (apud Aurel Nicolescu, *Școala ardeleană și limba română, Note bibliografice*, pp. 168–175):

a. **Tipărite antum**

a) *Carte de rogacioni pentru evlavia homului chrestin*, Viena, 1779;
b) *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae*, Viena, 1780, în colaborare cu Gheorghe Șincai;
c) *Dissertatio canonica de matrimonio justa disciplinam Graecae Orientalis Ecclesiae*, Viena, 1781;
d) *Dissertatio de jejuniis Graecae Orientalis Ecclesiae*, Viena, 1782;
e) *Propovedanie sau învățături la îngropăciunea oamenilor morți. Acum de preotul Samoil Clain de Sad făcute*, Blaj, 1784;
f) *Biblia adecă dumnezeiasca Scriptură a legii vechi și a ceii noao toate...*; Blaj, 1799;
g) *Theologhia moralicească sau bogosloviia* (de Venceslau Schanza) (traducere), Blaj, 1796;
h) *Loghica, adecă partea cea cuvântătoare a filosofiei*, Buda, 1799;
i) *Legile firei, ithica și politica sau filosofia cea lucrătoare, Partea întâia și Partea a doao*, Sibiu, 1800;
j) *Acathist sau carte cu multe rugatsuni pentru evlavia fieștequarui creștin*, Sibiu, 1801;
k) *Prima parte din Istoria, lucrurile și întâmplările românilor pre scurt*, în *Supliment* la *Calendariu pe anul de la Hristos, 1806;*
l) Lucianus, *De veris narrationibus* (traducere);
m) Segnérus, *Instructio poenitentis* (traducere).

b. **Tipărite postum**

a) Kempis, *Imitatio Christi* (traducere), 1812;
b) Fragmente din *Istoria, lucrurile și întâmplările românilor*, în T. Cipariu, *Acte și fragmente*, pp. 79–129, 1812;
c) Fragment biografic românesc despre episcopii uniţi începând de la Athanasie I până la al II-lea (dintr-o lucrare mai mare, nepăstrată), T. Cipariu, *Acte și fragmente*, 1842, pp. 137–138;
d) *Historia daco-romanorum sive valachorum (Brevis historica notitia...)*, publicată fragmentar de A.T. Laurian, în *Instrucțiunea publică*, 1861, pp. 67–118;
e) *A lui Lucian Samosăteanul a Istoriiei ceii adevărate*, traducere de Samuil Micu, text publicat după manuscrisul de la Oradea şi precedat de o notiță introductivă de N. Lascu, în *Cultura creștină*, 22 (1942): 1–6;
f) Samuelis Klein, *Dictionarium valachico-latinum*, Budapesta, 1944;
g) S. Micu-Klein, *Scurtă cunoștință a istorii românilor, Introducere și* îngrijirea ediției de C. Câmpianu, Bucureşti, 1963;

h) Samuil Micu, *Scrieri filozofice, Studiu introductiv* şi ediţie critică de Pompiliu Teodor şi Dumitru Ghişe, Bucureşti, 1966;
i) *Propovedanie sau învăţături la îngropăciunea oamenilor morţi,* ediţia a II-a, 1842;
j) *Propovedanie sau învăţături la îngropăciunea oamenilor morţi,* ediţia a III-a, Arad, 1907.

c. **Manuscrise inedite**

a) ms. 23. *Introducere* (cuvânt înainte) *în proorocii cei mici şi în unele din cărţile N.T. de Sfinţii Părinţi: Chiril Alex, Ioan Gură de aur, Vasile cel Mare şi Ioan Damaschinul;*
b) ms. 57. *Cartea despre descoperirea dumnezeiască;*
c) ms. 66. *Cuvântări bisericeşti* sau *Predice;*
d) ms. 78. *Istoria împărecherii* [desbinării, separării] *între biserica răsăritului şi apusului carea s-au făcut pe vremea lui Mihail Celularie, patriarhul Ţarigradului şi a săborului de la Florenţa. Acum întâi în româneşte făcută;*
e) ms. 115. *Puneri din prolegomenele* **Sfintei Scripturi** *de descoperirea cea dumnezeiască;*
f) ms. 116. *De detoriile cinurilor călugăreşti;*
g) ms. 124. *În sfânta şi marea Sâmbătă* (poem religios în versuri regulate);
h) ms. 126. *Istoria cum au luat turcii Ţeligradul şi cum au picat şi au răsipit grecii din împărăţia lor. Scrisă înainte de aceasta la Anul de la mântuirea lumii 1620. Iar acum întoarsă în limba românească;*
i) ms. 155. *Acelui dintre Sfinţi Părintelui nostru Ioan Gură de Aur, arhiepiscopul Cetăţii cei împărăteşti, tâlcuirea* **Sf. Evanghelii de la Matei;**
j) ms. 158. *Despre* **Sfânta Scriptură;**
k) ms. 159. *Istoria* **Noului Testament;**
l) ms. 173. *Prolegomena la* **Sfânta Scriptură** (considerat începutul ms. 115);
m) ms. 179. 1. *Hotărâri lungi care sunt „Regulae fusius tractatus" ale Sf. Vasile cel Mare;* 2. *Epitimia sau Pedepse asupra călugărilor care păcătuiesc;* 3. *Traducerea epistolelor 22, 23 şi 173 ale Sf. Vasile cel Mare;*
n) ms. 182. *Acelui între Sfinţi Părintelui nostru Ioan Gură de Aur, Arhiepiscopul Ţarigradului. De preoţie, cărţile şase* (conţine numai cartea I şi începutul cărţii a doua);
o) ms. 223 [1768] 1. *Acelui dintru Sfinţi Părintelui nostru Vasilie cel Mare, arhiepiscopul Cesariei Capadochiei. Rânduiala către cei ce împreună sau pustniceşte vieţuiesc;* 2. *Şase epistole ale aceluiaşi;* 3. *Alte episoade;*
p) ms. 255. *Viaţa şi scrierile Sfinţilor Părinţi Clemente Romanul, Erma, Apostolul Barnabă, Ignatie din Antiochia şi Pollicarp din Smirna* (În plus, două predici ale lui Micu: una pentru Dumineca Floriilor, alta cu tema: *Nu fura.);*

q) ms. 600. *Responsum ad crisim I.C.E.* [deri] *in* **Supplicem Libellum Valachorum Transilvanorum,** *juxta numeros ob ipso positos* (are o copie în ms. 967);

r) 1774–1776. *De ortu, progressu, conversione Valachorum Episcopis item Arhiepiscopis eorum.* (Publicată şi comentată de T. Cipariu, *Acte şi fragmente,* p. 1–20; mai sunt trei copii.);

s) 1778. *Brevis historica notitia originis et progressu nationis Daco-Romanae seu ut quidam barbaro vocabulo appellant Valachorum, ab initio usque ad seculum XVIII:* Authore Samuele Klein de Szad, Anno Domini MDCCLXXVIII. (Publicată fragmentar sub titlul *Historia daco-romanorum sive valachorum* de A. T. Laurian, în *Instrucţiunea publică,* 1861, pp. 67–118.);

ş) ms. 14. *A celui dintre Sfinţi Părintelui nostru Vasile cel Mare, Arhiepiscopul Kezariei Kapodochiei, rânduialile celor ce pustniceşte sau singuri sau împreună de obşte petrec. Tomul III. De Samoil Clain de Sad întoarse pe româneşte şi scrise 1780. Revisum et correctum per me eundem Samuelem Klein.* (La sfârşit: „Acestea s-au pus pe rumănie de mine cel mai mic Samoil Clain Ieromonah de la Ardeal în anul 1768, iar acum 1780, a doua oară s-au scris".);

t) ms. 19 b. **Îndreptarea păcătosului.** *Acum scrisă şi culeasă, şi întru acest chip aşezată şi rânduită pentru folosul creştinilor cum să cade să-şi mărturisească preotului păcatele. Cu nevoinţa şi osteneala Părintelui Ieromonah Samoil Clain de la Sad. Scrisă în Beciu anul de la mântuirea lumii 1780;*

ţ) ms. 13. **Istoria şi hronica ţării Moldovei,** *culese şi scrise mai întâi de Constantin Miron logofătul, la anul 1708. Acum scrisă iarăşi de Samoil Clain în Viena Austriei anul Crăciunului 1781;*

u) ms. 124 (Blaj) şi ms. 72 (Oradea), *Istoria eclesiastică* a lui Claude Fleury [1782]. (Între paragrafele 17–18 se află capitolul *Războaiele lui Traian cu Dachii,* care-i aparţine lui Micu);

v) Traducerea legiuirii lui M. Fronius. *Statata iurium, municipalium Saxonum in Transylvania* [cca 1783];

w) ms. 62 [1784–1794] *A sfinţilor Părinţi Grigorie Bogoslav, Iona Zlataust, Epifanie, Anastasie Sinaitul, Andrei Criteanul, Ioan Damaschin, cuvinte* [Homiliae s.s. Patrium] *şi una epistolă a s. Teodor Studitul.*

x) [1785]. 1) *Viaţa cuviosului Părintelui Nostru Pavel Tiveul, carele au fost întâi Pustnic;* 2) *Din cartea Părinţilor multe fealuri de pilde: De sfântul Carion* 3) *Viaţa sfântului Dositei scrisă de Paladie Episcopul Nicopoliei care însuş au văzut din vieţile Sfinţilor acp. 8; 4) Viaţa Sfântului Dositeiu;* 5) *Acelui întru sfinţi Părintelui nostru Alba Dorotei învăţeturi de multe fealuri pentru ucenicii săi;*

y) ms. 58. *A celui între Sfinţi Părintelui nostru Chiril Arhiepiscopul Ierusalimului Catihises, sau învăţături către cei ce vin la Botez. Tălmăcite*

acum întâi pre limba românească de ieromonahul Samoil Clain de la Sad, în anul 1788;
z) ms. 63 a. **A celui dintre Sfinți Părintelui nostru Vasile cel Mare, Arhiepiscopul de la Chesarea cea din Capadochia cuvinte.** *Acum întâi tălmăcite pre românie de Samoil cel mic de la Sad. În anul 1788 în ziua dintâi a lui noiembrie s-au început a să scrie în Bălgrad în mănăstire de mai sus pomenitul Samoil Clain de la Sad Ieromonah;*
ă) ms. 110 [1789]. *Tractat despre moral preste tot și despre moralul creștinesc îndeosebi* (se face legătura cu teologia morală de Venceslau Schanza);
â) mss. 71–73 [1790]. *Istoria bisericească,* 3 vol. Tom I. *Istoria bisericească pe scurt pentru folosul iubitorilor de învățătură, acum întâi așa tocmită de ieromonahul Samoil Clain de la Sad. Tom II. Cunoștința scurtă a istoriei bisericești – partea care cuprinde vremea de la anul 308 până la anul 800. Tom III* (continuarea t. II); î) [1791] ms. Blaj. *Istoria românilor cu întrebări și răspunsuri.* (Fragmente publicate de Gabriel Pop Laslo în *Sionul românesc,* III (1867), nr. 10, pp. 113–115, nr. 11, pp. 126–128.);
A) ms. 162. 1) **A celui dintre Sfinți Părintelui nostru Grigorie Teolog, cuvânt cu care răspunde și spune pricina pentru care au fugit în Pont,** 1794, 1 mai. *În Mănăstirea Blajului de Samoil Clain Ieromonahul tălmăcită;* 2) **A celui dintre Sfinți Părintelui nostru Grigorie Teolog pentru bătaia grindinii cuvânt.**
B) [1794]. ms. 227. 1) *Patru cuvinte* [*Orationes*] *ale celui întru Sfinți Părintelui nostru Grigorie Naziazeanul sau Teologul;* 2) [...] *Anastasie Sinaitul;* 3) [...] *Părintelui Andrei Criteanul;* 4) [...] *Efrem Sirul;* 5) [...] *Ioan Damaschinul;* 6) [...] *Epifanie, Episcopul Kiprului.*
C) ms. 186. **A celui dintre Sfinți Părintelui nostru Dorotei, învățături foarte de mare folos omului cucernic.** *Acum întâi pe românie întoarse de Monachul Samoil Clain. Anul Domnului 1796;*
D) ms. 56. *Canoanele Săbarelor a toată lumea și a celor namejanice și ale Sfinților Părinți, celea primite în biserica răsăritului. Acum întâi tălmăcite și a doua oară întru acest chip scrise de Ieromonahul Samoil Clain de la Sad, în mănăstirea Sfintei Troiță din Blaj la anul Domnului 1798;*
E) ms. Oradea 67–70. *Istoria și lucrurile și întâmplările românilor. Acum într-acest chip așezată și din mulți vechi și noi scriitori culeasă și scrisă de Samoil Clain de Sadu, ieromonahul din SSS Troiță din Blaj;*
F) ms. 184. *Statuta sau legile scaonelor săsești din Ardeal care în toate ju[de]cățile și rânduielile politicești să țin în Scaonele săsești. Acum pe românie pentru mai mare folosul de obște și al românilor din Scăunie tălmăcită și tipărită* (sic!) *în Sibiu la Ioan Bart 1802.* (Există indicații că a fost prezentată la cenzură);
G) mss. 74 a. b–77. *Istoria bisericească* (5 tomuri). „Această istorie bisericească dintr-a lui Abas Claudie Fleury o am tălmăcit. Unele paragrafuri de ale mucenicilor mucenicii le-am lăsat într-această carte, ca să nu să

facă prea mare. Locurile pe de lături nu le-am pus că gândeam că voi avea privilegiu a le pune, dar cum văz mă apucă moartea mai înainte. În cartea a șasea multe greșeli pot fi că nu-i scrisă de mine, dară să pot îndrepta din cea scrisă de mine *ad impurum*. Samuel Clain de Sad 1803."

H) [1803] 1) *A celor întru Sfinți cuvioșilor Părinților noștri Pahomie, Efrem Sirul, Ioan de la Scară, Aba Isaie, Aba Amon, Teodor Studit și Aba Maxim învățături architicești. Și acele acum întâi tălmăcite pe limba românească de Părintele Samoil Clain de la Sad. Ieromonahul din Mănăstirea Sfintei Troițe din Blaj:* 2) *Din cartea bătrânilor;* 3) *Sentențiile prea fericitului nostru Vasilie cel Mare, Arhiepiscopul Cesariei Capadochiei. Hotărâri scurte cu întrebări și răspunsuri. Aceste s-au tălmăcit pre limba românească de mine păcătosul ieromonach Samilo Clain de Sad din țara Ardealului din Scaunul Sibiului, și acum, îndreptate a treia oară, s-au scris în Blaj în Mănăstirea Sf. Troiță 1804 iunie 17;*

I) ms. 220. *A celui dintre Sfinți Părintelui nostru Vasilie cel Mare, Archiepiscopul Chesariei Capadochiei. Învățături aschiticești. 1804 din I-ma Augusti. Acestea de mine Ieromonahul Samoil Clain sunt tălmăcite și scrise.*

J) *A celui dintre Sfinți Părintelui nostru Vasilie cel Mare, Archiepiscopul Cesariei din Capadochia, cuvinte către norod zise. S-au tălmăcit și acuma a doua oară s-au scris de mine Samoil Clain de la Sad, 1805.*

d. **Manuscrise netipărite pierdute**

a) *Gramatica* [„pre limba românească"]; b) *Aritmetica;* c) *Istoria lui Varlaam și Ioasafat, împăratul indianilor;* d) *Scrisorile domnului Marmontel, de Velisarie;* e) *Viața și fabulele lui Isop* (Toate sunt citate de Samuil Micu însuși *în* Scurtă cunoștință a istorii românilor, ed. C. Câmpianu, p. 77.)

15 *Scrierile lui Gheorghe Șincai:*

a. **Lucrările tipărite antum:**

a) **Elementa linguae daco-romanae sive valachicae,** composita ab *Samuele Klein de Sad [...] locupletata vero, et in hunc ordinem redacta a Georgio Gabriele Sinkai...*, Viena, 1780;

b) **Catehismul cel Mare cu Întrebări și Răspunsuri,** *alcătuit și întocmit pentru folosul și precopseala tuturor Școalelor Normalești a neamului românesc, de Gheorghe Gavril Șincai, Directorul și Catehetul Școalei cei Nărmălești din Blaj, și cell., în Blaj cu Typariul Seminariului,* 1783;

c) *ABC sau Alphavit pentru folosul și procopseala școalelor celor normălești a neamului românesc National-Schulen. Blasendorf. Gedrückt mit den Buchstaben des S[eminars].* 1783.

d) *ABC sau bucoavnă spre folosul școalelor neamului românesc. ABC oder Namenbüchlein zum Gebrauchen der Nation-Schulen in dem Gross-*

fürstenstbum Siebenbürgen. Mit ihrer Röm. Kais. Königl. apost. Majästat allergnädigster Freyheit. Hermannstadt. Gedrückt bey Martin Hochmeister Kais. Königl. priv. Buchdrücker und Buchändler, 1783;

e) **Prima principia latinae gramatices** *quae ad usum scholarum valachico-nationaliam. Propter majorem incipientum puerorum facilitatem, adjeca valachica lingua, in hunc ordinem redegit, ac typis edi curavit* GEORGIUS GABRIEL SINKAI DE EADEM AA.LL. *Philosophiae et SS. Theologiae Doctor, ac Primariae Scholae Nationalis Balasfalvensis Director et Catecheta. Balasfalvae. Typis Seminarii Diocesani.* MDCCLXXXIII;

f) *Îndreptare către aritmetică, întâia parte, alcătuită și întocmită pentru folosul și procopseala tuturor școalelor normălești a neamului românesc de GHEORGHIE ȘINCAI din ȘINCA, directorul și catehetul numitelor școale etc. În Blaj. Cu typariul seminariului* 1785;

g) *Elegia Nobilis Transylvani, Georgii Sinkai de Eadem, A.A.L.L. Philos, et SS. Theol. Doctoris Romani, in Magno Transylvaniae Principatu Scholarum Vernacularum Valachico-Catholicharum Emeriti Directoris, data ad Auctorem Orodiadis, Magno-Varadino ipso Festo die S. Michaelis Archangeli A. 1803 ex episcopali Darabanthiano Tusculano, in „Ladislai Nagy de Peretsen* [...] *Orodias", M. Varadini, 1804;* A fost publicată în *Acte și fragmente* (1855), p. 273–277 și în *Archivu pentru filologia și istoria,* 1868; Teodor Naum o traduce și o publică în *Gând românesc,* VIII (1940), nr. 1–4, pp. 54–59;

h) EPISTOLA GEORGII SINKAI de EADEM *ad Spectabilem, et Clarissimum virum* IOANNEM de LIPSZKY, *Capitaneum Caesareo-Regii Regiminis Equestris Hungarici, Quonlam Vécseyani, nunc Hasso-Homburgensis,* MAPPAE GHEOGRAPHICAE *Provinciarum ad. S. Coronam Regni Hungariae pertinentium elucubratorem.* BUDAE, *Typis Regiae Universitatis Pestanae.* 1804;

i) ELEMENTA LINGUAE DACO-ROMANE *sive* VALACHICAE, EMENDATA, FACILITATA, *et* IN MELIO REM ORDINEM REDACTA *per* GEORGIUM SINKAI *de* EADEM, AA.LL. *Philosophiae,* et SS. *Theologiae Doctorem, Scholarum Nationalium Valachicarum in Magno Transylvaniae Principatu primum, atque emeritum Directorem. nunc penes Regiam Universitatis Pestanae. Typographiam Typi, Correctorem,* BUDAE *Typis Regiae Universitatis Pestanae,* 1805;

j) *Onomasticon Serenissimi Principis Regii Archi-Ducis Austriae et Regni Hungariae Palatini Josephi, Pesthini Anno* MDCCCV. *Budae, Typis Regiae Universitatis Pesthanae.* (Un ciclu de șapte poezii ocazionale și un dialog între Oprea și Bucur în limba română, cu litere latine);

k) **Povățuire cătră economia de câmp** *pentru folosul școalelor românești celor din Țara Ungurească și din părțile ei împreunate, cu milostiva îngăduință a împărăteștii și chesaro-crăeștii și apostoliceștii măriri. Nelegată, cu 30 creițari. La Buda, în Crăiasa typografie a Universității ungurești,* 1806.

l) ADPLAUSUS, quo ILLUSTRISSIMO *ac Reverendissimo* DOMINO DOMINO SAMUELI VULKAN *Graeco-Catholico Episcopo Magno Varadienensi* etc., etc. *În exordio Pastoralis suae dignitatis omnigenam felicitatem precantur* SVI *Tribus linguis (Valachica, Hungarica et Latina). Budae, Typis Regiae Universitatis Hungaricae,* 1806;

m) *Hronica românilor și a mai multor neamuri în cât au fost iale așa de amestecate, cu românii, cât lucrurile, întâmplările și faptele unora, fără de ale altora nu se pot scrie pre înțeles, din mai multe mii de autori, în cursul de 34 de ani culeasă și după anii de la nașterea Domnului nostru la Hs. alcătuită de* GHEORGHE ȘINCAI *din* ȘINCA, *Doctorul filosofiei și teologiei; fostul director al școalelor naționalice în toată Țeara Ardealului și diortositoriul cărților în crăiasca typografie a Universității ungurești În Buda. În aceaiaș crăiască typografie, începută a se tipări în anul 1808.*

Se publică în *Calendarul de Buda* pe 1808, de la pp. 1–40, despre anii 86–169 şi *Calendarul* pe 1809 de la pp. 41–80, despre anii 174–164;

b. Lucrări tipărite postum:

a) *Hronica românilor și a mai multor neamuri...* Iaşi, 1843 (reproduce manuscrisul-copie Mărcuțiu);

b) *Hronica românilor și a mai multor neamuri...* Buda, 1844 (ediția profesorului Gavra);

c) *Cronica românilor,* 3 vol., Iaşi, 1853–1854 (ediția August Treboniu Laurian, Anastase Panu și M. Kogălniceanu);

d) *Hronica românilor,* 3 volume, București, 1886 (ediția Gr. Tocilescu);

e) *Învățătură firească despre surparea superstiției norodului,* studiu introductiv și ediție critică de Dumitru Ghișe și Pompiliu Teodor.

c. Manuscrise în curs de editare sau needitate încă

a) ms. 40. *Istoria naturei sau a firei;*

b) ms. 90–92. *Rerum spectantium ad Universam gentem Daco-Romanam seu Valachicam summaria collectio ex diversis authoribus facta a Georgio Gabriele Sinkai de Eadem Secundum ordinem chronologicum.* 3 volume (I = 88–1329, II = 1330–1351 și III = 1552–1683).

c) ms. 125. *Vocabularium pertinens ad Tria Regna Naturae și Vocabulariu ce se ține de Istoria Naturei* (latin-român-unguresc-nemțesc și român-latin-unguresc-nemțesc). Publicat parțial de prof. Al Borza;

d) ms. 150. Fragment: *Domnia lui Petru Vodă celui poreclit Șchiopul* (cu litere latine).

e) ms. Cluj. *Chronicon Daco-Romanorum sive Valachorum et Plurium aliarum Nationum in quantum eae ita commixtae vixerunt, ut fata, et res gestae unius absque alterius fatis, et rebus gestis rite deduci et exarari nequeant, intra multorum annorum curricula magno cum labore et fatigio

e pluribus Auctoribus editis, Diplomatibus, Manuscriptis, et Inscriptionibus collectum, et ad annos Aere chrestionde digestum, per Georgium Sinkai de Eadem AA.LL. Philosophiae et SS. Theologiae Doctorem, emeritum primumque per Magnum Transylvaniae Principatum Scholarum Nationalium Graeco-Catholicarum Directoream, emeritumque in Regie Universitatis Hungaricae Typographia Typi correctoreum et interimalem Censorem valachicum.

(Este versiunea latină a volmului I al *Hronicii,* anii 86–1152, şi anume exemplarul înaintat cenzurii din Oradea cu aprobarea de tipărire pentru Ungaria, având data de 6 mai 1812.);

f) ms. 169. 1) *Index in tomum I Chronici Daco-Romani seu Valachici;* 2) *Scara I sau arătarea numelor şi a lucrurilor care se află în „Cronica românilor",* ce începe de la anul 86 şi merge până la anul 1439;

g) ms. 235. 1. *Continuatio Chronici Daco-Romanorum* (fragmente din cronica latină 1440–1448); 2. *Documente extrase de la diferiţi autori;*

h) ms. 239–241. *Colecţiuni de documente în 26 tomuri sau mai bine fascicula.* (Colecţie începută la Roma; alte datări: Viena, 1770 şi Viena 1780.)

16 *Scrierile lui Petru Maior:*

a. Cele apărute în timpul vieţii:

a) *Propovedanii la îngropăciunea oamenilor morţi, culese de Petru Maior de Dicio-Sânt-Martin,* Buda, 1809;

b) *Didahii adecă învăţături pentru creşterea fiilor la îngropăciunea pruncilor morţi, culese de Petru Maior de Dicio-Sânmărtin,* Buda, 1809;

c) *Prediche sau învăţături la toate duminecile şi sărbătorile anului, culese de Petru Maior de Dicio-Sân-Mărtin,* Buda, 1810–1811 (Partea I-a, Buda, 1810; partea a II-a şi a III-a, Buda, 1811);

d) *Istoria pentru începutul românilor în Dachia, întocmită de Petru Maior de Dicio-Sânmărtin,* Buda, 1812 (Pe verso la foaia de titlu: *„Cu anevoie iaste a nu grăi adevărul"; Cuvânt înainte* şi 348 de pagini, din care: pp. 1–302 *Istoria* propriu-zisă; pp. 302–324 – *Disertaţie pentru începutul limbei româneşti;* pp. 324–341 – *Disertaţie pentru literatura cea vechie a românilor;* pp. 341–348 – *Văzuta cărţii.*);

e) *Istoria bisericei românilor atât a cestor din coace, precum şi a celor din colo de Dunăre,* întocmită de Petru Maior de Dicio-Sânmărtin, Buda, 1813. (În legătură cu această lucrare, Maria Protase notează, în monografia sa *Petru Maior* [p. 372], următoarele: „Finalul operei a rămas multă vreme în manuscris [Ms. rom. 279 la B.A.R., Fil. Cluj, Fond Blaj, din care lipsesc încă primele foi]. Parţial el a fost publicat de Timotei Cipariu, *Din Istoria Parentelui Petru Maior. Partea inedită,* în *Acte şi fragmente latine româneşti pentru istoria besericei române mai ales unite,* Blaj, 1855, pp. 129–137 şi 145–188. Paragraful 8 din capitolul VI, lăsat pe dinafară de

Cipariu, a fost publicat de Pompiliu Teodor, ca anexă la studiul *În jurul unei lucrări istorice a lui Petru Maior – Contribuție la istoria cărții românești vechi –*, în Anuarul *Institutului de istorie din Cluj* IX [1966], pp. 278–281.)

f) *Animadversiones in recensionem Historiae de origine Valachorum in Dacia,* Buda, 1814;

g) *Reflexiones in Responsum Domini recensentis Viennensis, ab Animadversiones in recensionem Historiae de origine Valachorum in Dacia,* Pesta, 1815;

h) *Contemplatio recensionis in walachicam Anticriticam litterariis Ephemeridibus Viennensibus, 1816 divulgatae,* Buda, 1816;

i) *Răspunsul la Cârtirea care s-au dat asupra persoanei lui Petru Maior, autorul Istoriei ceii pentru începutul românilor în Dachia,* Buda, 1814;

j) *Învățătură pentru prăsirea pomilor* scrisă de Haintl Franțisc, Domnul Răşpacului şi Nescingului, a mai multe învățate şi inconomiceşti societăți împreună soț [tălmăcire nesemnată], Buda, 1812;

k) *Învățătură de a face sirup și zăhar din mustul tuleilor de cucuruz după ce s-au cules cucuruzul de pre ei,* întocmită de D. Nep. Neuhold [traducere nesemnată], Buda, 1812;

l) *Disertație a lui Ioann Bürger M. D. despre zahăr carele din must de tulei de cucuruz și de jugastru să face.* Scurtată şi pre limba românească prefăcută [nesemnată], Buda, 1813;

m) *Învățătură pentru agonisirea viței de vie și despre măiestria de a face vin, vinars și oțet,* întocmită de autorii Șaptal, Rozier, Parmentier şi Dussieux şi întru acest chip scurtată de abatul Ludovic Mitterpaher, iar acum prefăcută în limba românească [nesemnată], Buda, 1813;

n) *Învățătură pentru ferirea și doftoriia boalelor celor ce se încing prin țară și a celor ce se leagă și a unor boale sporadice, adecă pe ici pe colo îmblătoare, ale vitelor celor cu coarne, precum și a cailor, a oilor și a porcilor* [traducere nesemnată], Buda, 1816;

o) *Întâmplările lui Telemah fiiului lui Ulise (Odisseus), întocmite de Fenelon arhiepiscopul Cambrei acum întâi de pre limba italienească pre limba românească prefăcută de Petru Maior de Dicio-Sânmărtin, protopop și crăiesc revizor a cărților, tom. I, Buda, 1818;*

p) *Ortographia romana sive latino-valachica, una cum clavi qua penetralia originationis vocum reserantur,* Buda, 1819 [ca anexă, la pp. 54–102, se publică *Dialog pentru începutul limbei române între nepot și unchi*].

b. **Scrieri apărute postum:**

a) *Procanon ce cuprinde în sine cele ce sunt de lipsă spre înțălesul cel deplin și adevărat al canoanelor și a toată tocmeala bisericească, spre folosul mai cu samă a românilor,* București, 1894, ediție îngrijită de C. Erbiceanu;

b) **Protopopadichia, adecă puterea, drepturile și privileghioanele protopopilor celor românești în Ardeal,** *arătate de protopop Petru Maior de la Reghin. Anul Domnului 1795.*
Capitole întregi din lucrare au fost introduse de către maior în partea a II-a a *Istoriei bisericei,* iar alte capitole au fost publicate de Grigore Silași în *Sionul românesc,* 1865–1868 [ms. rom. 41 de la Blaj s-a pierdut].
c) *Fragmente inedite de ale lui Maior* [din manuscrisul unei gramatici în fază de elaborare], tipărite de Timotei Cipariu în *Archivu pentru filologia și istoria,* 1867–1868, nr. 2 (pp. 27–33), 15 (pp. 297–299), 17 (pp. 338–343), 18 (pp. 355–357) și 19 (pp. 380–384);
d) Petru Maior, *Scrisori și documente inedite,* ediție îngrijită, prefațată, note și indice de Nicolae Albu, 1968.

17 *Scrierile lui Budai-Deleanu:*

a. **Lucrările tipărite antum:**

a) *Rânduiala judecătorească de obște [traducere nesemnată],* Viena, 1787;
b) *Pravila de obște asupra faptelor răle și a pedepsirii lor* [traducere nesemnată], Viena, 1788;
c) *Cartea de pravilă ce cuprinde legele asupra faptelor răle și a călcărilor grele de politie* [traducere nesemnată], vol. I, Cernăuți, 1807;
Carte de pravilă asupra grelelor călcări a politiceștilor orândueli atingătoare de politie [traducere nesemnată], vol. II, Cernăuți, 1807;
d) *Fundamenta grammatices linguae romenicae seu ita valachicae, usui tam domesticorum quam extraneorum accomodata, Lwow,* 1812.

b. **Lucrările tipărite postum:**

a) *Țiganiada sau tabăra țiganilor,* I [*Prologul* și *Epistolie închinătoare*], în *Buciumul român,* Iași, 1875 (editat de Th. Codrescu);
b) *Țiganiada sau tabăra țiganilor,* II [textul și notele], în *Buciumul român,* Iași, 1877 (editat de Th. Codrescu).
c) *Kurzgefasste Bemerkungen über Bukowina.* Traducere în limba română de G. Bogdan-Duică în *Gazeta Bucovinei,* IV (1894) nr. 8–9, 13–14 și 17–23; Textul a fost tipărit, de asemenea, în original (nu tocmai în forma sa completă) ca anexă la lucrarea lui I. Nistor, *Românii și rutenii în Bucovina,* 1915, pp. 168–200;
d) *Țiganiada sau Alexandria ai' țigănească,* Brașov, 1900 [republicată după *Buciumul român,* cu modificări, de V. Onițiu]; *Țiganiada sau tabăra țiganilor, Munca* (Piatra Neamț), I (1905) [reprodusă după *Buciumul român*];
e) *Temistocle* [titlul ms. 2427, **Temistoclu** – *dramă izvodită întâi de Petru Metastas în limba italienească, tălmăcită pe limba românească, ca o probă cu care se arată că limba noastră prin cultură se poate cu vremea*

alătura ceii italienești] (Fragment tradus de I. Budai-Deleanu și publicat de Ramiro Ortiz în *Per la storia della cultura italiana in Rumania,* București, 1916);

f) *Ţiganiada,* varianta a II-a, publicată de Gh. Cardaş, Bucureşti, 1925;

g) *Trei viteji,* publicat de Gh. Cardaş,. Bucureşti, 1927;

h) *Ţiganiada,* ediţia a II-a, cu textul „modernizat", publicat de Gh. Cardaş, Bucureşti, 1927;

i) *Trei viteji,* Bucureşti 1928. Publicat de M.G. Grigoraş cu o introducere;

j) *Ţiganida sau Alexandria ai' ţigănească,* Sibiu, 1930 (republicată după varianta lui V. Oniţ, cu o introducere de G. Bogdan-Duică);

k) *Poezii,* Bucureşti, 1943 (editate de M. Grigoraş);

l) *Ţiganiada,* Bucureşti, 1943. Ediţie publicată de Gh. Cardaş, cu studiu introductiv despre biografia şi opera scriitorului;

m) *Lexiconul românesc-nemţesc.* Cele două prefeţe. Publicate de Ion Sân-Giorgiu în *Revista Fundaţiilor,* XI, 1944, nr. 2;

n) *Ţiganiada,* Bucureşti, 1950. Cu un studiu de I. Manole;

o) *Ţiganiada* (varianta a II-a). Ediţie îngrijită de J. Byck. Studiu introductiv de Ion Oană, Bucureşti, 1953.

p) *Trei viteji,* ediţie îngrijită de J. Byck, prefaţă de Ion Oană, Bucureşti, 1956;

q) *Dascălul românesc pentru temeiurile gramaticii româneşti* (fragment). Reprodus de Gh. Bulgăr în *Scriitori români despre limbă şi stil,* Bucureşti, 1957;

r) *Ţiganiada* (varianta a II-a), ediţia a III-a îngrijită de J. Byck. Studiu introductiv de Paul Cornea, Bucureşti, 1958;

s) *Trei viteji,* ediţia a II-a îngrijită de J. Byck, Bucureşti, 1958;

ş) *Lexiconul românesc-nemţesc,* Prefaţă, reprodusă şi comentată de Elena Stângaciu, în *Limba română,* IX, 1960, nr. 2;

t) *Scrieri inedite,* ediţie îngrijită, studiu introductiv, note şi comentarii de Iosif Pervain, Editura Dacia, Cluj, 1970 (se publică: *Widerlegung...* şi traducerea sa, *Combaterea notelor publicate la Cluj în 1791; Excerptum ex capitae secundo, operis mei sub titulo: „Fundamenta grammatices linguae romaenicae"; O scrisoare a lui I. Budai-Deleanu către Petru Maior;* Fragmente din versiunea a III-a a *Ţiganiadei; Introducere istorioească;* Două scrisori ale lui I. Budai-Deleanu şi una a tipografiei de la Buda către el);

ţ) *Scrieri lingvistice,* text stabilit şi glosar de Mirela Teodorescu, *Introducere* şi note de Ion Gheţie (sunt editate: un fragment din traducerea românească a lucrării *Kurzgefasste Bemerkungen über Bukowina;* se publică *Prefaţa* şi *Nomenclatorul,* format din cele 13 tabele din *Fundamenta grammatices linguae romaenicae* (1812); *Temeiurile gramaticii româneşti; Dascălul românesc pentru temeiurile gramaticii româneşti;* Din *Lexiconul Românesc-nemţesc* se publică *Prefaţie* şi *Introducere istoricească*).

c. **Lucrări încă needitate și păstrare în manuscris**

a) *Îndreptătoriu al învățăturilor întru a formarisi pe tinerii școlari* sau *Carte trebuincioasă pentru dascăli* (1785);
b) Ms. 3728–2731. *Lexicon românesc-nemțesc,* 4 volume; *Lexicon nemțesc-românesc; Lexicon latino-romaenicum seu valachicum* [fragmente]; *Lexicon frâncesc și românesc* [numai 4 file]; *Lexicon român-latin-german* [23 de file]; *Lexicon pentru cărturari* [41 de file] și ms. la *Kurzgefasste Bemerkungen über Bukowina* [nu există încă o ediție critică nici a originalului, nici a traducerii, necum una bilingvă);
c) Toate lucrările istorice ale lui Budai-Deleanu (disertații, fragmente de scrieri mai ample sau capitole din acestea) sunt netipărite. Nici măcar în bibliografii nu figurează decât titlul general, care se crede că ar fi trebuit să subsumeze întreaga activitate istorică a lui I. Budai-Deleanu: *De originibus populorum Transylvaniae commentatiuncula, cum observationibus historico-criticis.* Nu există, de fapt, decât un studiu mai vechi, nemarxist, despre această latură a activității marelui patriot ardelean: *Opera istorică a lui Ion Budai-Deleanu* de Al. Ciorănescu, *în* Cercetări literare, II, 1936.
Există, apoi, o serie de manuscrise (diverse însemnări, enigme și formule masonice, aforisme etc.) pe care le-am putea cuprinde sub denumirea de *Miscellanea.*

18 A. Armbruster, *Romanitatea românilor,* editura Academiei R.S.R., București, 1972.
19 D. Popovici, *op. cit.,* pp. 9–24 și pp. 193–287.
20 Gheorghe Șincai, *Hronica românilor,* vol. I, ediție îngrijită de Florea Fugariu, Editura pentru literatură, București, 1967, p. 11.
21 A. Ambruster, *op. cit.,* pp. 175–182.
22 Petru Maior, *op. cit.,* vol. II, Editura Albatros, București, p. 90.
23 Samuil Micu, *Scurtă cunoștință a istorii românilor.* Editura științifică, București, 1963, p. 24.
24 În traducerea lui Samuil Micu din *Istoria, lucrurile și întâmplările românilor,* tom I, partea III-a, § 3, în ms. (Bibl. Fl. Cluj-Napoca a Acad. R.S.R.).
25 Textul original este în limba latină; cităm după traducerea lui Florea Fugariu, în *Școala ardeleană,* vol. I, ed. cit., p. 70.
26 *Școala ardeleană,* Editura Albatros, vol. I, București, p. 69.
27 Lucian Blaga, *Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea,* Editura științifică, București, 1966, pp. 137–138.
28 apud N. Iorga, *Istoria literaturii românești,* vol. III, p. 179.
29 Ladislau Gáldi, *Samuelis Klein, Dictionarium valachico-latinum,* Budapest, 1944.
30 D. Popovici, *La littérature roumaine à l'époque des lumières,* Sibiu, 1945, pp. 248–249.
31 *Școala ardeleană,* vol. II, p. 138.

32 *Supplex Libellus Valachorum Transsylvaniae iura tribus receptis nationibus communia postlimino sibi adseri postulantium. Cum notis historico-criticis I.C.E. civis transsylvani, Claudiopoli, 1791, 59. p.* [Acad. D. Prodan arată, în lucrarea sa *Supplex Libellus Valachorum, ed.* 1967, p. 12, nota 1 – din subsol – că: „După această ediţie a lui I.C. Eder a rămas memoriul în istoric cu titlul de *Supplex Libellus Valachorum.*]

33 N. Iorga, *op. cit.*, p. 235.

34 *Hronica,* vol. I, ed. a II-a, Bucureşti, 1886, p. 599.

35 *Hronica românilor,* vol. II, E.P.L., Bucureşti, 1967, p. 364.

36 I. Budai-Deleanu, *Ţiganiada,* vol. I, *Epistolie închinătoare,* „Biblioteca pentru toţi", p. 42.

37 Petru Maior, *Istoria pentru începutul românilor în Dacia,* vol. I, Editura Albatros, pp. 91–92.

38 Maria Protase, *Petru Maior,* editura Minerva, 1973, pp. 198–199; vezi şi Pompiliu Teodor, *Iluminism şi romantism* (comunicare la sesiunea anuală de comunicări a corpului didactic), Cluj, 1970, citat apud Maria Protase, *op. cit.*, p. 352.

39 Petru Maior, *op. cit.*, vol. II, p. 45.

40 Anul IV, 1894, nr. 8–9, 13–14 şi 17–23.

41 Anexă la *Românii şi rutenii,* Bucureşti 1915, p. 468 şi urm.

42 v. Al. Ciorănescu, *Opera istorică a lui Budai-Deleanu,* în *Cercetări literare,* an. II, Bucureşti, 1931, pp. 102–128.

43 Ion Budai-Deleanu, *Scrieri inedite,* ed. cit.

44 Ion Budai-Deleanu, *Scrieri lingvistice,* ed. cit.

45 D. Prodan, *Încă un „Supplex Libellus" românesc 1804,* Editura Dacia, Cluj, 1970.

46 *Încă un „Supplex Libellus Valachorum",* în *Tribuna,* an. XIV, 1970, nr. 35, p. 11.

47 *Şcoala ardeleană,* vol. II, p. 243, nota b. de la subsol.

48 Ion Budai-Deleanu, *Scrieri inedite,* pp. 37 şi 79.

49 Ion Budai-Deleanu, *Scrieri lingvistice,* pp. 5–32.

50 Ion Budai-Deleanu, *Scrieri inedite,* p. 31.

51 *Ţiganiada,* vol. II, „Biblioteca pentru toţi", pp. 287–288.

52 Ion Budai-Deleanu, *Scrieri inedite,* p. 29, vezi şi p. 225.

53 Ion Budai-Deleanu, *Scrieri lingvistice,* pp. 42–50.

54 Ion Budai-Deleanu, *Scrieri inedite,* p. 209.

55 *Ţiganiada, Prolog,* vol. I, „Biblioteca pentru toţi", p. 36.

56 I. Budai-Deleanu, *Scrieri lingvistice,* pp 130–136.

57 D. Popovici, *Studii literare I, Literatura română în epoca „luminilor",* ed. cit., pp. 168–169.

58 Cf. Mircea Popa, *Ioan Molnar Piuariu,* Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1976, pp. 132–140.

59 D. Popovici, *Studii literare, I, Literatura română în epoca „luminilor",* ed. cit., p. 266–271.

60 Apud D. Popovici, *op. cit.*, p. 267.
61 Apud D. Prodan, *Supplex Libellus Valachorum*, ed. cit., pp. 291–292.
62 Cf. D. Macrea, *Lingviști și filologi români*, Editura științifică, București, 1959, pp. 67–78.
63 Cf. Gheorghe Epure, *August Treboniu Laurian*, în: *Istoria filozofiei românești*, vol. I, Editura Academiei R.S.R., București, 1972, pp. 278–292.
64 Cf. Radu Pantazi, *George Barițiu*, în: *Istoria filozofiei românești*, ed. cit., pp. 293–306.
65 Cf. Idem, *Simion Bărnuțiu*, *Ibidem*, pp. 226–252.
66 Cf. D. Macrea, *Studii de istorie a limbii și a lingvisticii române*, Editura didactică și pedagogică, București, 1965, pp. 26–64.
67 A se vedea, în acest sens, D. Macrea, *op. cit.*, pp. 81–104.
68 Ne referim îndeosebi la următoarele scrieri: *Principie de filologie comparativa ario-europea*, București, 1875; *Baudouin de Courtenay și dialectul slavo-turanic din Italia*, București, 1876; *Obiceiurile juridice ale poporului român*, București, 1882.
69 Avem în vedere mai ales grandioasa operă neterminată *Etymologicum Magnum Romaniae* (în special *Prefața*), București, 1887 și monumentala culegere filologică *Cuvente den betrâni* (cu studiul *Principie de lingvistică*, vol. III, *Anexe*), vol. I–III, București, 1878–1881.
70 Cf. D. Macrea, *Studii de istorie a limbii și a lingvisticii române*, pp. 186–187 și 240–243.
71 Cf. *Probleme de lingvistică română*, București, 1961, pp. 30–45; a se vedea și în *Studii de istorie a limbii și a lingvisticii române*, p. 187.
72 Ne referim la următoarele lucrări: *Elemente autohtone în limba română. Substratul româno-albanez*, Editura Academiei R.S.R., București, 1970; *Limba traco-dacilor*, ediția a II-a revăzută și adăugită, Editura științifică, București, 1967; *Inscripțiile Daciei Romane*, volumul I, *Introducere istorică și epigrafică. Tăblițele Militare. Tăblițele cerate.* Adunate, însoțite de comentarii și indice, traduse în românește de Ion I. Russu. Prefață de Acad. prof. Ștefan Pascu, Președintele Secției de științe istorice, Editura Academiei R.S.R., București, 1975; *Elementele traco-getice în Imperiul Roman și în Bizantium* (veacurile III–VII), *Contribuție la istoria și romanizarea tracilor*, cu două hărți, de Ion I. Russu, Editura Academiei R.S.R., București, 1976.
73 Cf. *Dacia înainte de romani*, 1880; *Monumentul de la Adamclisi*, 1895.
74 Cf. *Getica*, 1929; *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, 1911; *Cetatea Tropeum*, 1912; *Dacia. Civilizațiile străvechi din regiunile carpato-danubiene*, 1928.
75 Cf. *Italici în provincia Dalmatica* (apărută în limba italiană), 1928–1930; *Transilvania în antichitate* (apărută în limba franceză), 1938 și 1945; *Cetatea dacă de la Piatra Roșie*, 1954; *Dacica*, Cluj [1969].

76 Cf. *Locul limbii române între limbile romanice,* Bucureşti, 1921; *Études de linguistique roumaine,* Cluj, 1937; *Limba română,* vol. I, *Privire generală,* Bucureşti, 1940; *Zur Rekonstruktion des Urrumänischen,* 1910.

77 Cf. *Etymologische Wörterbuch der rumänischer Sprache,* I, *Lateinisch Element...,* Heidelberg, 1905, precum şi numeroase studii şi note etimologice, publicate în *Convorbiri literare, Zeitschrift für romanische Philologie, Wörter und Sachen* şi, cele mai multe, în *Daco-romania.*

78 Cf. Sextil Puşcariu, *Limba română,* vol. I, Bucureşti, 1940, pp. 307–350; *Etymologisches Wörterbuch der rumänischer Sprache,* I. *Lateinisch Element..., ed. cit.,* pp. 61, 86, 12, 195, 1251; *Ètudes de linguistique roumaine,* pp. 40 şi 414.

79 Constantin C. Giurescu, *Formarea poporului român,* Editura Scrisul românesc, Craiova, 1973, p. 109.

În legătură cu trimiterea lingvistului german şi a istoricului român la zona Munţilor Apuseni ca unul din centrele etnogenetice ale poporului român, am dori să subliniem câteva particularităţi ale lexicului – inclusiv ale toponimiei – şi structurii gramaticale din graiul acestei regiuni (cu sublinierea unor note specifice din locurile natale – respectiv de pe versantul de vest al Munţilor Apuseni, adică ţinutul Hălmagiului, fostă plasă a comitatului Zarand până la desfiinţarea acestuia, iar apoi a judeţului Arad). Mai întâi, aş nota câteva toponimice, începând cu *Criş (Alb, Negru, Repede),* care, spre a deriva din daco-romanul *Crisium,* nu are nevoie de un fals intermediar slav, atât de solicitat de Emil Petrovici. Reţinem, apoi, muntele *Găina* (atât de asemănător ca înfăţişare cu pasărea de curte *gallina*), vârfurile *Curcubăta* (de forma curcubetei – denumirea locală a dovleacului, corespunzătoare latinescului *curcubita*), *Rotunda* şi *Bătrâna.* Nu facem abstracţie nici de slavonele *Vlădeasa* şi *Moma,* dar nici de străvechiul traco-daco-getic *Biharea.* Trecând la vechi cuvinte de origine latină, necuprinse între cele citate de Puşcariu, ne-am referi la câteva dintre cele mai uzuale, ca: substantivul *lotru* (de la latinescul *latro, -onis*) pentru *hoţ, tâlhar,* deşi cu modificarea (neapărat slavonă?!) lui *a* în *o;* imperativul singular vă! (de la latinescul *vade!*) la verbele *a merge* şi *a se duce;* termenii de politeţe (verbul la imperativ şi interjecţia) *placă!* şi *placaţi!,* în locul cuvintelor de origine slavonă *poftim! pofteşte!* şi *poftiţi!,* la care s-ar putea adăuga arhaicul *arină* (din latinescul *arenă*) pentru *vatra cu nisip* (cuvânt prezent în colinzi). Am sublinia, de asemenea, că în zona natală cuvântul *calendar* se foloseşte curent sub forma de *carindari,* ca şi prezenţa refrenului arhaic de colindă „carindă, carindă, carinde-mi-aş, Doamne!". Cât despre *colindă* şi *a colinda,* acestea sub influenţa şcolii, nu se mai folosesc sub forma *„carindă"* şi *„a cărinda",* ci *„corindă"* şi *„a corinda",* oricum mai uşor de încadrat în schema slavonizantă a lui Al. Rosetti (cu a sa Koleda).

Subliniem, de asemenea, că în zona natală, ca dealtfel în toată regiunea Munţilor Apuseni, se folosesc corect diversele forme gramaticale ale trecu-

tului, între care perfectul simplu este foarte viu şi frecvent. La noi nu există vocativul feminin în *o*, ci este egal cu nominativul: *soră, cumnată, vecină, fată* etc., etc., după cum nici imperativul de la verbul a veni nu face *vino*, ci *vină!* Când două verbe se urmează, în graiul nostru al doilea verb nu se foloseşte, în general, la conjunctiv, ci la infinitiv. Astfel, corect se spune în acest grai: *ştiu* sau *nu ştiu*, sau *nu pot* **lucra, cânta, juca, bea, culege, veni** etc., etc. şi nu: *ştiu* sau *nu ştiu, pot* sau *nu pot* **să lucru** (forma literară: lucrez) **să cânt, să joc, să beau, să culeg, să vin** etc., etc.

80 Cf. D. Macrea, *Lingvişti şi filologi români*, pp. 91–92.

81 Cf. Constantin C. Giurescu, *Formarea poporului român*, Editura Scrisul românesc, Craiova, 1973, pp. 127–128; Gh. Ştefan, *Formarea poporului român şi a limbii sale*, Editura Politică, Bucureşti, 1973, pp. 50–51.

82 Cf. D. Macrea, *op. cit.;* O. Densusianu, *Histoire de la langue roumaine*, tome premier, *Les origines*, Paris, 1901; Al. Rosetti, *Istoria limbii române*, vol. III, ed. a II-a, Bucureşti, 1952; Idem, *Influenţa limbilor slave meridionale asupra limbii române*, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1945; Emil Petrovici, *Daco-slava*, în *Dacoromania*, an. X, partea a II-a, pp. 253–277.

83 Cf. C.C. Giurescu, *op. cit., loa cit.;* Gh. Ştefan, *op. cit., loc. cit.*

84 Cf. I. Pătruţ, *Studii de limbă română şi slavistică*, Editura Dacia, Cluj, 1974, pp. 91–123.

85 Cf. *Elemente autohtone în limba română. Substratul comun româno-albanez*, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1970, pp. 112–126.

86 *Însemnătatea studiilor slave pentru români*, Bucureşti, 1894; *Documente moldoveneşti din sec. XV–XVI*, Bucureşti, 1905; *Documente privitoare la relaţiile Ţării Româneşti cu Braşovul*, Bucureşti, 1905; *Documentele lui Ştefan cel Mare*, 2 vol. Bucureşti, 1913.

87 Fundamental pentru cercetarea folclorică şi scrierile istorice ale lui Samuil Micu este studiul lui Ion Muşlea *Samuil Micu-Clain şi Folclorul*, în *Revista de folclor* I, 1956, pp. 249–257, care demonstrează atât reticenţele iluministe ale învăţaţilor ardeleni faţă de obiceiurile şi practicile obscurantiste, cât şi înţelegerea unui aspect al folclorului în măsura în care acesta demonstrează latinitatea poporului nostru, cu exemplificare concretă la Samuil Micu.

88 Ovidiu Papadina consacră un capitol însemnat, poate cel mai valoros din recenta sa carte (*Ipostaze ale iluminismului românesc*, Editura Minerva, Bucureşti, 1975), complexităţii raporturilor dintre iluminismul românesc (inclusiv al Şcolii ardelene) şi folclor (*Iluminismul românesc şi cultura populară*, pp. 61–189).

89 Folclorist de reputaţie incontestabilă, Ovidiu Bârlea a consacrat, printre altele, un studiu amplu despre *Ţiganiada* şi creaţia populară: *Folclorul în „Ţiganiada" lui I. Budai-Deleanu*, în *Studii de folclor şi literatură*, Editura pentru literatură, Bucureşti, 1967, pp. 497–567.

90 Samuil Micu, *Scurtă cunoștință a istorii românilor,* Editura științifică, București, 1963, pp. 82–92.

91 Relativ la contribuția lui Gheorghe Șincai în *„aplicarea"* combaterii superstițiilor la realitățile din Transilvania, recomandăm: D. Prodan, *Un manuscris al lui Gheorghe Șincai împotriva superstițiilor,* în *Studii și cercetări,* fascicola 2, Cluj I (1950) și Dumitru Ghișe și Pompiliu Teodor, *Studiu introductiv,* la Gheorghe Șincai, *Învățătură firească spre surparea superstiției norodului,* Editura științifică, București, 1964, pp. 35–62.

92 Apud Ovidiu Papadima, *op. cit.,* pp. 89–91.

93 Îi avem în vedere pe Ion Gheție cu lucrarea sa mai amplă *Opera lingvistică a lui Ioan Budai-Deleanu,* București, 1966 (în special pp. 13–18) și cu *Introducerea* la Ioan Budai-Deleanu, *Scrieri lingvistice,* Editura științifică, București, 1970, în special pp. 11–32; pe Iosif Pervain, cu *Studiu introductiv* la Ioan Budai-Deleanu, *Scrieri inedite,* Editura Dacia, Cluj, 1970, în special pp. 21–32; și Victor V. Grecu cu *Școala ardeleană și unitatea limbii române literare,* Editura Facla, Timișoara, 1973, în special pp. 74–135.

94 Ioan Budai-Deleanu, *Scrieri lingvistice,* ed. cit., p. 89.

95 În mod special s-au ocupat de această literatură minoră specialiștii în istoria literară: D. Popovici, *op, cit.,* pp. 432–479; Al. Piru, *Literatura română premodernă,* pp. 136–161; Ovidiu Papadima, *op. cit.,* pp. 151–163.

96 Vasile Popp (1789–1842), *Dissertatio inauguralis historico-medica de funeribus plebejis daco-romanorum sive hodiernorum valachorum,* Viena, 1817.

97 Samuil Micu, *Scurtă cunoștință a istorii românilor,* p. 79.

98 *Cântecul a IX,* versurile 14–19.

99 *Trei viteji, Cântecul a II* și *a IV.*

100 *Țiganiada,* vol. II, Ediție critică de Florea Fugariu, Editura tineretului, p. 9.

101 Versiunea în limba română, Editura Dacia, Cluj, 1972, pp. 71–90; pp. 143–145; pp. 333–335.

102 Ovidiu Papadima, *op. cit.,* îndeosebi la pp. 50–60.

103 *Istoria gândirii sociale și filozofice în România,* Editura Academiei R.P.R., 1964, pp. 115–121.

104 *Ibidem,* pp. 116–118.

105 Vlad Georgescu, *op. cit.,* p. 162.

106 N. Râmniceanu, *Despre originea românilor,* pp. 245–246, apud Vlad Georgescu, *op. cit.,* p. 162.

107 *Mineiul pe ianuarie,* 1779, I. Bianu și Nerva Hodoș, *Bibliografie românească veche,* t. II (1716–1808), p. 234; apud *Istoria gândirii sociale și filozofice în România,* p. 123.

108 Bianu și Nerva Hodoș, *op. cit.,* p. 235; apud *Ibidem,* p. 124.

109 D. Popovici, *Studii literare* I, *Literatura română în epoca „luminilor",* p. 194.

110 Cf. *Istoria gândirii sociale și filozofice în România*, p. 126.
111 Pentru detalii biografice a se vedea îndeosebi: G. Bogdan-Duică şi G. Popa-Lisseanu, *Viața și opera lui Gheorghe Lazăr*, Bucureşti, 1924.
112 Gheorghe Lazăr, *Înștiințare de toată cinstea vrednică tinerime, dată în 1818*, în: G. Bogdan-Duică şi G. Popa-Lisseanu, *op. cit.*, p. 20.
113 apud D. Popovici, *op. cit.*, pp. 245–246.
114 Franz Joseph Sulzer s-a născut la Laufenburg (localitate aflată atunci în nord-estul Austriei, iar acum în Elveția) şi a fost căpitan cezaro-crăiesc în armata austriacă. A murit la Piteşti, în august 1791. Pentru date biografice mai amănunțite a se vedea: *Biographisches Lexikon der Kaiserthums Oesterreich die Lebensskizzen der denkwürdigen Personen, welche seit 1750 in den oesterreichischen Kronsänders geboren wurden oder darin gesetzt und gewirkt haben*, Von dr. Constant von Wurzbach, Wien, 1880; *Allgemeine deutsche Biographie*, Leipzig, 1894. În *Istoria pentru începutul românilor în Dacia*, Petru Maior se ocupă pe larg atât de teoria migraționistă a lui Sulzer, cât şi de caracterul şi personaitatea acestuia, pe care le supune unei critici nimicitoare. Astfel, după ce menționează criticile pe care i le aduc alți istorici (Engel, Vasile Coloşi, iar prin intermediul acestuia din urmă Gedeon Szolga şi M.S. Kováchich), Petru Maior îşi reprezintă propriile observații în legătură cu acesta, făcute în perioada de trei ani, cât au trăit în acelaşi oraş, în Reghin (cf. *op. cit.*, Editura Albatros, vol. II, pp. 5–8 şi p. 11).
115 Johann Christian Engel s-a născut la Leutshau (Ungaria), în 17 oct. 1770 şi a murit la Viena, în 20 martie 1814. Ca istoric, abstracție făcând de tezele şi comentariile tendențioase combătute de toți istoricii Şcolii ardelene, Engel are, incontestabil, merite ştiințifice reale, recunoscute dealtfel şi de învățații români iluminişti. Pentru date bibliografice mai detailate pot fi consultate aceleaşi lucrări de referință ca şi la Sulzer. Maior consacră combaterii tezelor lui Engel pagini întregi pe tot parcursul celebrei sale scrieri istorice despre începutul românilor în Dacia (ed. cit., a se vedea în special vol. I, pp. 123–124, 215–216, 236–239 şi vol. II, pp. 12–17).
116 Laurentius Toppeltinus (respectiv Lorenz Töppelt), sas din Mediaş (1641–1670), a susținut, după cum se ştie, teoria fantezistă potrivit căreia saşii ar fi urmaşii dacilor. În aceeaşi faimoasă lucrare, *Origines et occasus Transylvanorum* (Lugduni, 1667), el se ocupă pe larg şi de români, pe care îi consideră ca strănepoți ai vechilor colonişti romani. O prezentare critică a cărții de pe poziții istorice actuale a făcut-o îndeosebi A. Armbruster în amintita sa lucrare *Romanitatea românilor* (în special la pp. 179–182).
117 Joseph Karl Eder s-a născut la Braşov, în 20 ianuarie 1760, şi a murit la Sibiu, în 10 februarie 1810. Contemporan cu învățații Şcolii ardelene, într-o vreme coleg de funcție (ca director al şcolilor săseşti din Trasilvania), cu Gheorghe Şincai, director pe atunci al şcolilor naționale greco-

catolice românești, Eder a avut, totuși, o atitudine profund dușmănoasă față de revendicările românilor formulate în memoriul din 1791, consacrat sub denumirea de *Supplex Libellus Valachorum* (a se vedea în acest sens și D. Prodan, *Supplex Libellus Valachorum*, ediția din 1967, p. 12), după titlul care i s-a dat în ediția lui J.K. Eder, însoțită de mult combătutele lui „note critico-istorice" de toți corifeii Școlii ardelene.

118 Ne referim la scrieri ca: *XVIII századi humanizmusunk és a románság*, Budapest, 1940 și *La città di Kolozsvár e la relazioni culturali ungaro-rumene*, apărut în *Rassegna d'Ungheria*, 1942, nr. 12, pp. 705–713 – puse în discuție de D. Popovici, dar și alte lucrări ale sale, cum au fost: *L'influence de la civilisation hongroise sur l'activité scientifique des Roumains de Transylvanie*, Budapest, 1943 și studiul introductiv la ediția: Samuelis Klein, *Dictionarium valachico-latinum*, Budapest, 1944.

119 D. Popovici, în versiunea franceză (*La littérature roumaine à l'époque des lumières*, p. 297); în *Studii literare*, I, *Literatura română în epoca „luminilor"*, pp. 293–294.

120 Arató Endre, *A feudális nemzetiségtöl a polgári nemzetig*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1975, îndeosebi în capitolul *Egyházi szakadás és a román nemzeti integrálodás kezdetei* (pp. 68–100).

121 Lászlo Sziklay, *La formation de la conscience nationale moderne dans les littératures de l'est de l'Europe centrale*, în *Actes du Deuxième Colloque de Matrafüred 2–5 Octombre 1972*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1975, p. 61.

122 *Les lumières en Hongrie, en Europe centrale et en Europe orientale, Actes du Colloque de Matrafüred, 3–5 Novembre 1970*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1971, p. 17.

123 Lászlo Gáldi, *Discussions, Actes du Deuxième Colloque de Matrafüred, 2–5 Octobre 1972*, Akadémiai Kiado, Budapest, 1975, p. 48.

124 Lajos Hopp, *Théâtre et société dans la monarchie féodale, Actes du Deuxième Colloque de Matrafüred, 2–5 Octobre 1972*, p. 127.

125 A. Armbruster, *op. cit.*, pp. 177–178.

126 I. Budai-Deleanu, *Scrieri inedite*, pp. 175, 177, 178, 181, 196.

127 T. Bălan, *Data morții lui Ion Budai-Deleanu*, în *Făt-Frumos*, IX, 1934, pp. 84–86.

128 I. Budai-Deleanu, *Scrieri inedite*, pp. 187–188.

V. ȘCOALA ARDELEANĂ ȘI ILUMINISMUL EUROPEAN

a) **Școala ardeleană și iosefinismul.** Din relațiile cărturarilor români cu istoricii maghiari și germani s-a desprins, între altele, faptul că ideologii stărilor privilegiate feudale nu vedeau cu ochi buni revendicările naționale ale românilor, dar nici ideile comune rezultate din conviețuirea multiseculară pe același teritoriu, din lupta comună pentru o viață liberă și independentă, chiar dacă insuficient de clare și hotărâte. În afară de interesele stărilor privilegiate reacționare, o pondere însemnată capătă, după cum am arătat, și politica reformistă a împăratului „luminat", în care își pun speranțe și burgheziile naționale slab dezvoltate din imperiu, inclusiv cea românească. Politica reformistă dobândește și o fundamentare ideologică, denumită în imperiul habsburgic, după numele monarhului „luminat" Iosif al II-lea, *iosefinism*. Și, cum nu se poate face abstracție de această ideologie nici în Transilvania, este necesar, credem, să facem distincțiile cuvenite între *iosefinism*, pe de o parte, concepție ideologică juridico-filosofică și social-politică largă, activă și variată în expresiile ei concrete din diferite părți și la diverse personalități din imperiu, ansamblu de teorii și idei menite să justifice elaborarea, aplicarea și valorificarea politicii reformiste a lui Iosif al II-lea și, pe de altă parte, aprobarea și simpatia de care s-a bucurat acesta din urmă din partea unor intelectuali români și de alte naționalități, care au studiat la școlile austriece, și-au însușit o serie de idei din zestrea comună a *iosefinismului*, dar au nutrit și au militat pentru aspirații naționale proprii, diferite de obiectivele cosmopolite ale împăratului și ale doctrinarilor săi, iosefiniștii propriu-ziși. Specificul iosefinist îl constituie, de fapt, aspectul predominant juridico-filosofic al justificării politicii lui Iosif al II-lea, de adaptare a imperiului la relațiile noi, capitaliste, cu menținerea

imperiului și a marii aristocrații, cu ponderea principală economică a burgheziei austriece și cu extinderea și întărirea aparatului birocratic imperial, pentru că, sub aspect filosofic propriu-zis, iosefinismul nu este decât expresia austriacă a *Aufklärung*-ului moderat. Există o bibliografie foarte bogată despre iosefinism, cuprinzând atât latura documentară (respectiv actele în care s-a concretizat sub aspect juridic și social-politic[1], apărută în special după cel de al doilea război mondial), cât și o bibliografie exegetică nu mai puțin însemnată a ideilor sale, dar care trebuie privită cu spiritul critic de rigoare[2].

În ce ne privește nu vom supralicita nici latura documentară, nici pe cea exegetică, tocmai fiindcă examinăm lucrurile din unghiul de vedere al luptei de emancipare a românilor din Transilvania, luptă care nu coincide cu politica iosefinistă, chiar dacă, în unele momente, s-a întâlnit obiectiv cu aceasta sau, mai exact, a fost favorizată de ea. Trebuie să ținem seama neapărat de rezultatele obținute în ambele sensuri, dar fără să absolutizăm lucrurile, ca și cum lupta românilor ardeleni s-ar confunda cu o parte din mișcarea iosefinistă propriu-zisă, cum eronat au socotit și socotesc încă o serie de exegeți ai Școlii ardelene (referitor la cărturarii români reformiști și semnatarul acestor rânduri s-a situat pe aceeași poziție). Tocmai de aceea este necesară o definire mai riguroasă a pozițiilor, fiindcă altfel nu reiese destul de clar caracterul distinct și caracteristic al Școlii ardelene ca mișcare ideologică independentă, cu toate influențele suferite de ea din partea diverselor forme ale iluminismului european, inclusiv a variantei iosefiniste. Bibliografia mai nouă, din care am menționat o parte și care este citată adesea în lucrările mai recente, nu schimbă în esență caracterizarea de ansamblu a iosefinismului; oferă însă un material imens pentru stabilirea în detaliu a politicii absolutismului „luminat“, a obiectivelor sale principale: abolirea treptată a iobăgiei și a relațiilor de producție feudale din industrie, a reformării și consolidării aparatului birocratic, înflorirea burgheziei – a celei austriece în primul rând –, extinderea învățământului și culturii în rândurile tuturor popoarelor din imperiu, laicizarea învățământului și a vieții de stat. Relativ la politica lui Iosif al II-lea, Fejtö conchide, între altele: „Îmbunătățind condițiile de viață ale țăranilor, Iosif al II-ea a

creat cu siguranță o operă durabilă și de numele său se leagă marea reformă a servituții față de glie în toate statele monarhiei austriece. O operă durabilă a făcut Iosif al II-lea și raționalizând aparatul administrativ al monarhiei, reducând puterea Bisericii, care poseda atunci trei optimi din terenurile din Austria, o șeptime în Boemia și mai mult de un sfert în Ungaria."[3] Același exeget arată și falimentul politicii lui Iosif al II-lea: „Răscoala țăranilor din Transilvania, făcută în numele împăratului, și reprimată, apoi, energic de către comisarii imperiali și revolta Țărilor de Jos austriece au fost două explozii tipice ale unei dezvoltări, în fața căreia spiritul și atașamentul unui suveran absolut nu putea fi, cum a și fost, decât de a se preocupa de ea și a o respinge" [Fejtö amintește cum Iosif al II-lea, într-o scrisoare către fratele său, calificase de „scelerat" pe Horea, care se pusese în fruntea țăranilor români invocând numele împăratului]. (*Ibidem*, p. 274).

Exegeții iosefinismului delimitează perioada „absolutismului luminat" între 1740–1792, marcând, de fapt, domnia celor trei împărați: Maria Tereza (1740–1780), Iosif al II-lea (1780–1790, apogeul perioadei) și Leopold al II-lea (1790–1792, declinul reformismului și intensificarea „politicii restituțiilor").

Pentru românii din Transilvania, importante sunt toate trei etapele, dar ele sunt definite de propria luptă de emancipare națională. În toate aceste faze, românii – având în vedere elementele cele mai înaintate ale populației românești – nu pot fi confundați ca niște adepți ai absolutismului luminat în general și al lui Iosif al II-lea în special.

După cum am văzut, Inocențiu Micu mizează pe spiritul „luminat" al împărătesei și al sfetnicilor ei. De aceea îi înaintează o serie de petiții cu „gravaminele" românilor. De aceea se prezintă la Curtea de la Viena după Sinodul de la Blaj și după înaintarea primului *Supplex*, convins de buna-credință a împărătesei „luminate". Dar când este chemat să răspundă pentru îndrăzneala de a fi împărtășit idei pe care împărăteasa habsburgică lăsa uneori să se înțeleagă că-i aparțin, episcopul român ia calea exilului.

Când Șincai și Maior se reîntorc de la Roma și sunt reținuți la Viena să învețe noile prevederi ale reformei învățământului, inițiată prin *Ratio educationis* de Maria Tereza și reglementată

pentru Transilvania prin *Norma regia,* ei se instruiesc cu încredere în dreptul canonic și în noile legiuiri, preconizate de „luminatul" împărat Iosif al II-lea. Așteaptă în liniște reformele, a căror aplicare în Transilvania se tergiversează, tergiversare care duce în cele din urmă, la izbucnirea marii răscoale.

Nu încape, apoi, nici o îndoială că mulți dintre semnatarii petiției înaintate lui Leopold al II-lea *(Supplex Libellus Valachorum)* credeau sincer în „bunăvoința" împăratului habsburg, cunoscut și el ca simpatizant al „iluminismului", după cum socoteau ca ideal maximal rezolvarea revendicărilor formulate în acest memoriu. Cărturarii cei mai luminați ai vremii – autorii memoriului – erau, însă, departe de o asemenea poziție. Pentru ei *Supplexul* reprezenta o încercare de a împiedica aplicarea politicii „restituțiilor", prevalându-se de drepturile lor într-un moment „tactic" – apogeul revoluției franceze –, pentru a-l impresiona pe împărat. Aprecierea lor s-a dovedit neinspirată din punct de vedere practic.

„Iluminismul" habsburgic trebuie înțeles în adevărata lui esență, fără nici o idealizare. Maria Tereza, Iosif al II-lea și Leopold al II-lea nu voiau altceva decât să-și consolideze imperiul, punându-l pe baze mai temeinice. Maria Tereza nu face decât concesii burgheziei și spiritelor mai „luminate" ale nobilimii, inclusiv cancelarului Kaunitz, primul ei sfetnic și asociat în multe reforme cu fiul ei, Iosif al II-lea. Acesta din urmă era convins de necesitatea unei *„Revolution von oben"* (a unei revoluții de sus), care să preîntâmpine „revoluția" adevărată, „de jos", și să adapteze cu succes imperiul la noile cerințe ale dezvoltării economico-sociale, iar fratele său, Leopold al II-lea, este un lichidator îngrozit de misiunea pe care nu se aștepta s-o ducă la capăt, aceea de a aboli și restul reformelor înfăptuite de Iosif al II-lea.

Pentru învățații români iluminiști, începând cu Inocențiu Micu și terminând cu Samuil Micu, Gheorghe Șincai și Petru Maior, politica unui împărat „luminat" – fie că se chema acesta Maria Tereza, Iosif al II-lea sau Leopold al II-lea – nu reprezenta idealul maximal. Aceștia puteau satisface cel mult niște cerințe minimale, pentru a duce mai ușor lupta cea mare, de emancipare a întregului neam românesc, eliberarea lui și refacerea Daciei romane ca stat de sine stătător al românilor. De aceea, dacă pentru habsburgii mai mult sau mai puțin

„luminați", în special pentru cel mai „luminat" dintre ei, Iosif al II-lea, programul de reforme reprezenta un obiectiv strategic (preîntâmpinarea revoluției de jos și adaptarea pașnică a imperiului la relațiile capitaliste), pentru cărturarii români iluminiști orice înfăptuire cu concursul Vienei nu însemna decât o realizare tactică, adică îmbunătățirea condițiilor pentru făurirea idealului național, imposibil de asigurat prin unul sau altul din împărații habsburgici, dar favorizat prin reformele adecvate din partea acestora. Ne referim, în special, la Samuil Micu, Gheorghe Șincai sau Petru Maior, care nu o dată, chiar în studiile noastre anterioare, au fost definiți ca „iosefiniști", la fel cu ideologii și executorii politicii reformiste a statului absolutist „luminat". Faptul că ei aprobă o măsură sau alta a lui Iosif al II-lea, că-i apreciază favorabil chiar întreaga politică în raport cu a altor împărați, mai ales într-o perioadă de reacțiune crescândă, cum era cea a lui Francisc al II-lea, nu-i integrează neapărat în categoria de „iosefiniști". Este, apoi, important de luat în seamă și alt aspect al problemei: modul diferit de înfăptuire a obiectivului strategic. În această privință apar din nou similitudini între „iosefiniștii" propriu-ziși, susținătorii politicii de reforme a lui Iosif al II-lea, ca obiectiv luat în sine, și între iluminiștii români reformiști, care nu văd realizarea idealului social-politic național al românilor decât printr-o suită îndelungată de reforme, de la îmbunătățiri mărunte la câștigarea de teren din ce în ce mai important pentru emanciparea națională completă. În acest sens putem vorbi de o aripă moderată, reformistă, a mișcării ideologice naționale iluministe a românilor din Transilvania secolului al XVIII-lea și începutul celui următor, în care îi încadrăm pe Samuil Micu, Gheorghe Șincai, Petru Maior sau I. Piuariu-Molnar și de alta radicală, care nu exclude insurecția armată, revoluționară a întregului popor pentru înlăturarea situației de robie și umilință, poziție exprimată mai ales în operele lui Ioan Budai-Deleanu. Am greși însă profund numindu-i „iosefiniști" chiar pe cei din aripa moderată, tocmai fiindcă ei formulează idealuri proprii care se întâlnesc numai temporar cu cele ale împăratului „luminat" și ale iosefiniștilor propriu-ziși, teoreticieni și înfăptuitori ai politicii reformiste a împăratului însuși. Desigur, în noțiunea confuză de „iosefinism" a lui Bogdan-Duică, de la începutul secolului al XX-lea, al cărei conținut era confundat cu înseși ideile politice

ale revoluției franceze, nu se putea asigura nici un fel de diferențiere între acesta și iluminismul Școlii ardelene.

Și, dacă așa stau lucrurile, să ne referim mai întâi la adevărați „iosefiniști", între care, bineînțeles, trebuie să-l așezăm, înainte de toate, pe însuși împăratul Iosif al II-lea, care a dat numele curentului. Și acest lucru este foarte important în studiul nostru, pentru stabilirea specificului Școlii ardelene în cadrul imperiului habsburgic, în condițiile și în epoca istorică dată. Astfel, din documentele publicate de F. Maass și de către cercetători austrieci (*Ibidem,* pp. 123–125) reiese că Iosif al II-lea avea o concepție bine definită despre ceea ce trebuia să fie, ca și despre țelul ce trebuia să-l aibe politica sa. Ca monarh, Iosif al II-lea nu concepe renunțarea la întărirea unui imperiu monolit, germanic, dar, tocmai din această cauză, nu trebuia să facă nici discriminări naționale între diversele și numeroasele națiuni și naționalități ale imperiului. Astfel, dându-le drepturi egale diverselor națiuni și naționalități, acestora le revenea ca o datorie de onoare să învețe și să folosească limba împăratului drept și luminat, adică să realizeze tocmai scopul fixat de el. În al doilea rând, trebuia păstrată o ierarhie în frunte cu împăratul, dar nu cu o nobilime anarhică și centrifugă, ci cu una supusă, care să contribuie pe măsura puterilor ei economice deosebite la susținerea și întărirea imperiului, mai presus de orice alte interese și privilegii. Date fiind lipsa de omogenitate a nobilimii (mare, mijlocie și mică) și tendințele ei de a împărți puterea cu suveranul, împăratul voia să dispună de două categorii sociale importante, legate trup și suflet de el și de interesele imperiului: birocrația și armata. De aceea, primul obiectiv principal al preocupărilor lui Iosif al II-lea era întărirea și transformarea „birocrației" austriece într-o forță organizatorică și de execuție formidabilă – la toate verigile, de sus până jos, în tot imperiul. El are nevoie de o birocrație care să execute orbește ordinele imperiale și, în acest sens, se străduiește să garanteze acest lucru și prin condițiile materiale excepționale pe care i le asigură, încercând s-o ferească atât de tendința concesiilor față de dispozițiile legilor, cât și de demagogia forțelor opoziționiste ale diverselor pături nobiliare. Dar, tocmai fiindcă este vorba de o categorie aparte, de un pivot al politicii reformiste, selecționarea birocrației devine o chestiune de stat foarte importantă (inclusiv a poliției secrete imperiale, a sistemului de agenți

și informatori personali), în care contează, înainte de toate, aptitudinile omului, așa cum le vede în mod optimal împăratul însuși. Și, pentru ca exponenții absolutismului să nu împartă puterea cu nimeni, birocrația nu trebuie să asculte decât de ordinele nemijlocite ale împăratului și ale miniștrilor săi principali. În acest scop, Iosif al II-lea este pentru înlăturarea oricărei tentative de constituire a unui stat în stat, începând cu partea cea mai activă, militantă a bisericii, cu iezuiții, pe care îi și desființează (școala și biserica trebuie să fie puse sub controlul statului, prin intermediul birocrației) și terminând cu diversele pături nobiliare, întemeiate pe privilegii de grup. Credința și educația sunt subordonate cultului împăratului, pentru formarea de cetățeni devotați acestuia, buni contribuabili și buni ostași. Fără să dea impresia unei tendințe de germanizare, școala trebuia să facă tot ce-i stătea în putință – în studierea diferitelor discipline – pentru a recurge tot mai des și mai organizat la folosirea limbii germane, pentru asigurarea unității și consolidării imperiului. Orice mijloace de sporire a avuției naționale – dări, sacrificiul sângelui și buna gospodărire a averilor – trebuiau să ducă la creșterea necontenită a puterii imperiului. În acest scop, nimeni nu trebuia să aibă dreptul de a se prevala de privilegii, după cum nici pe acela de a putea să obțină venituri suplimentare de la majoritatea populației țării, de la țărănime prin menținerea perimatei iobăgii. Se va desființa și dreptul la insurecție al nobilimii după actele sângeroase săvârșite de aceasta în reprimarea răscoalei țărănești din 1784. Se încurajează profesiunile libere, care să aducă venituri noi imperiului, dar să și contribuie, la nevoie, la sporirea puterii lui de apărare.

Iosif al II-lea nu este, desigur, un necredincios, ci un catolic tolerant față de alte credințe, dar intolerant cu orice confesiune care ar fi încercat să-și asume concurența cu puterea împăratului însuși.

Trecând la cancelarul Kaunitz[4], autorul unor reforme importante, trebuie să precizăm că acesta a fost omul de încredere principal al Mariei Tereza în perioada politicii sale reformiste. Ca ministru habsburgic, Kaunitz s-a adaptat cu ușurință la practica și năravurile iezuite, potrivit cărora „scopul scuză mijloacele". Ca aristocrat adevărat, el se temea oarecum de puterea pe care Iosif al II-lea voia s-o acorde birocrației în perioada „coregenței",

încercând s-o mențină, măcar în părțile mai puțin controlate de împărat, în mâinile aristocrației „luminate“, din rândurile căreia făcea parte el însuși. În privința tulburărilor de jos, strict interzise și condamnate de Iosif al II-lea, Kaunitz era și mai prevăzător, folosindu-se încă de vechile elemente nobiliare, dar sigure, care prin interesele de pătură socială erau împotriva poporului. Cât despre școli, deși teoretic se declara de acord cu generalizarea învățământului, practic punea un preț deosebit pe școlile înalte frecventate de copiii familiilor nobiliare și ai marii burghezii, iar în cele simple, i se părea de-ajuns dacă omul de rând, țăran sau muncitor, învăța să scrie, să citească și să se roage lui Dumnezeu pentru împăratul și pentru ordinea existentă. Se pare că poziția pronobiliară a lui Kaunitz nu a întrunit și adeziunea completă a lui Iosif al II-lea, fapt care explică decăderea celui dintâi după moartea Mariei Tereza. Este interesant de observat că primul sfetnic al împărătesei încerca mereu să-și ferească suverana de surprize neplăcute, dar, în fond, nu pe chestiuni de principiu, după cum nu ezita să-i prezinte pericole reale sau imaginare în problemele consolidării stăpânirii habsburgice în toate provinciile recent cucerite, inclusiv în marele principat al Transilvaniei. Este poate relevantă, în această privință, opinia lui Kaunitz despre *Supplex,* redată de academicianul D. Prodan: „A ridica din români o a patra națiune, în împrejurările actuale, nu este cu putință, și chiar dacă ar fi cu putință, din multiple și importante considerații nu este nicidecum oportun.“[5]. Acesta este stilul, acesta este și omul care trebuia să pună în practică politica „absolutismului luminat“. Într-un alt caz concret, prezentat tot de academicianul D. Prodan, Kaunitz se dovedește la fel de circumspect față de cererile românilor neuniți, de a-și alege înaltul demnitar bisericesc, preferând recomandarea baronului Bartenstein de a fi numit în acest post episcopul sârbesc din Buda, Dionisie Novacovici. De data aceasta își dovedește abilitatea care l-a caracterizat. Deși avea oponenți serioși, reușește până la urmă să-și impună punctul de vedere față de împărăteasă.[6]

Iată în câteva linii și în câteva împrejurări pe executorul politicii absolutismului „luminat“, un diplomat raționalist dar cu năravuri iezuite.

Și acum, înainte de a ne ocupa de ideologii direcți ai iosefinismului, juriști în marea lor majoritate, merită să-l prezentăm pe scurt pe înaintașul lor, Samuel Pufendorf[7], născut la Chemnitz

(Saxonia), în 8 ianuarie 1632, și mort la Berlin la 25 octombrie 1694. Deși nu este austriac, nici nu trăiește în perioada absolutismului „luminat“ austriac, nici al celui prusac, prin operele sale el a pregătit terenul pentru reformele preconizate de juriștii de mai târziu și înfăptuite de monarhii „luminați“: Maria Tereza și Iosif al II-lea – în Austria, Frederic al II-lea – în Prusia.

Așa cum remarcă majoritatea exegeților, în considerațiile lui Pufendorf despre dreptul natural plutește geniul lui Hugo Grotius, dar ele sunt actualizate și puse într-o lumină mai vie, vădindu-și mai puternic tendințele burgheze, laice, anticlericale, materialiste, empiriste, antiistorice. Deși violent înjurată de teologi și de aristocrații conservatori, lucrarea sa *De iure naturali et gentium* a avut de la apariție un ecou însemnat în statele cele mai avansate ale Europei, ieșite din feudalism și din războaiele religioase. Ea oferea temeiuri pentru consolidarea noii conștiințe laice și burgheze. Esențială e, la Pufendorf, sublinierea dreptului natural în sine, care nu mai înseamnă doar „un drept supranatural“ (făcând distincția netă între rațiune și religie, ca izvoare de cunoaștere de ordin diferit), ci pune în evidență și ceva comun între indivizii diverselor națiuni. Este, de fapt, partea care îl va interesa în mod deosebit pe Iosif al II-lea, suveran „luminat“ al unui imperiu eterogen, ca și speranța sa că diversele burghezii și aristocrații pe cale de îmburghezire vor putea da o osatură mai viabilă hibridului conglomerat de popoare asuprite.[8]

Pufendorf este menționat adesea în studiile despre epoca luminilor în toate cele trei țări românești, dar, de obicei, autorul este tratat în afara contextului istoric. Pentru mulți comentatori ai luminismului Școlii ardelene, Samuel Pufendorf apare ca un austriac sau, în orice caz, ca un gânditor social-politic adoptat de Iosif al II-lea, când, de fapt, la Viena nu a găsit înțelegere decât la aproape un secol după moartea sa, și atunci fiind denaturat în sensul reformismului iosefinist. L-am amintit, fiindcă dreptul său natural, datorită lui C.A. von Martini, von Sonnenfels, I.C. Feder, Chr. Wolff și Frid. Chr. Baumeister, va dobândi o mare răspândire în perioada absolutismului luminat. Prin filiera lui Baumeister va fi tălmăcit și în românește. Ploconirile lui Pufendorf față de diferiții săi protectori (din Germania și Suedia) l-au apropiat mai mult de absolutismul „luminat“ austriac decât adevăratele sale idei valoroase din *De iure naturali et gentium.*

Să trecem, în sfârşit, la câţiva din dregătorii şi juriştii austrieci, consideraţi pe bună dreptate adevăraţii ideologi ai iosefinismului, între care un loc însemnat îl ocupă Karl Anton, Freiherr [adică baron, n.n.] von Martini zu Wasserberg (cunoscut în general sub numele de Martini)[9], fiind considerat unul din fondatorii iluminismului austriac şi coautor al multor reforme din perioada absolutismului „luminat".

Capabil într-adevăr, Martini își începe totuși cariera sub zodia „influenţelor" înalte și prea înalte, am numit-o inclusiv pe Maria Tereza. Poate și datorită înaltei protecții, von Martini expune idei relativ îndrăznețe pentru epoca respectivă. O parte din ideile sale se aplică la sfârșitul domniei Mariei Tereza (în perioada coregenței lui Iosif al II-lea), iar cealaltă sub conducerea unică și directă a lui Iosif al II-lea. De la *Ratio educationis,* pentru elaborarea căreia a muncit din plin, și până la diferite coduri de legi, civile și penale (unele experimentate în provinciile ocupate pe atunci recent – Galiția și Milano etc.),de continuare a laicizării învățământului, care l-au costat, oricum, o dispută îndelungată cu iezuiții, ca și anumite peripeții biografice.

Deși mai reacționar în politică decât fratele său Iosif al II-lea, Leopold al II-lea, fost de asemenea elev al lui Martini, îl acoperă de titluri și onoruri. Ba chiar Francisc, reacționar sadea și unul din pivoții Sfintei Alianțe (cu Metternich al său), fără să-i fi fost elev, îi acordă rangul de baron și îl introduce în Consiliul aulic secret. Destinul lui Martini a fost norocos pentru epoca în care a trăit, dar tocmai de aceea fără strălucirea care se sugerează c-ar avea-o datorită ideilor sale puse în slujba absolutismului „luminat", o perioadă scurtă cu adevărat luminat, iar în rest absolutism pur și simplu, dacă nu din ce în ce mai reacționar.

Pe lângă Martini, mulți cercetători îl menționează ca fondator al iosefinismului, mai ales în plan juridic, și pe Paul Joseph, cavaler von Riegger (deci P.J. v. Riegger)[10].

Nu am citit, din păcate, nici una din numeroasele lucrări ale lui Riegger despre legislația organizării și administrării bisericești și, în pofida onorurilor pe care le-a primit din partea habsburgilor, a luptei sale împotriva iezuiților (singura pe care o apreciem fără nici o rezervă, ca un merit deosebit al profesorului din Innsbruck și Viena, cu atâtea funcții și atribuții în alcătuirea diferitelor patente ale Mariei Tereza), ne este greu să-l

comparăm fie și cu modestul director de gimnaziu Friedrich Christian Baumeister, care, deși se situează pe o poziție eclectică, predominant wolffiană, contribuie totuși la crearea unei atmosfere cu adevărat filosofice în școlile epocii, măcar prin ecourile indirecte pe care le aduce din Francis Bacon și John Locke.

Amintindu-i pe ideologii iosefinismului, nu-l putem omite, desigur, pe Freiherr von Sonnenfels[11], profesor și publicist la Viena, în timpul studiilor de drept ale lui Ioan Budai-Deleanu, cum argumentează pe larg Lucia Protopopescu, în *Noi contribuții la biografia lui Ion Budai-Deleanu – Documente inedite* (pp. 64–71). Cercetătoarea noastră îi găsește merite excepționale în popularizarea unor idei iluministe însemnate, aparținând unor gânditori de seamă din Franța și Anglia. Nu cunoaștem direct scrierile acestui profesor și publicist vienez, dar ne îndoim că el s-ar fi situat pe poziții ideologice similare cu ale poetului român, respectiv de simpatie față de revoluția și lupta armată a maselor, pentru libertate socială și națională. E greu de presupus că, după prelegeri în care ar' fi aprobat idei din lucrări interzise în imperiul habsburgic, el ar fi putut să fie înălțat la rangul de *Freiherr* (baron), deși era fiul unui negustor, și încă de către Metternich și împăratul Francisc, care instaurează cea mai neagră reacțiune, abolind și rămășițele vechilor reforme iosefiniste. Din considerațiile sale juridice și din poziția sa literar-estetică se pare, totuși, că Sonnenfels a avut anumite înclinații democratice, pe care și le-a autocenzurat cu succes.

În aceeași lucrare, Lucia Protopopescu amintește încă o serie de nume de autori de manuale universitare și de profesori audiați de Budai-Deleanu, considerându-i iluminiști de prim ordin, ceea ce îi și determină pe alți cercetători să-i treacă la loc de cinste în lucrările lor monografice. Ne referim, de pildă, la I.S.H. Feder[12], care, ca atâția alții, nu este decât un modest discipol al lui Wolff.

Mare paradă se face și cu medicul și funcționarul aulic superior Gerhard van Swieten[13], ca reprezentant al iosefinismului. Persoană influentă a fost, rol însemnat la Curte a avut, după cum reiese și din biografiile altor ideologi ai absolutismului „luminat“, în special a lui K.A. von Martini, dar jurist și filosof nu a fost. Meritele sale sunt legate exclusiv de întemeierea „vechii școli de medicină vieneză“, de reforma învățământului

medical superior din Austria. Cum am mai menționat, există o tendință la unii cercetători ai istoriei literaturii și ideologiei românești din secolul al XVIII-lea de a căuta noi izvoare ale formării cărturarilor români ai epocii. Faptul în sine ni se pare cu totul meritoriu, mai ales dacă se soldează cu date exacte și utile. Dăunătoare este, credem, absolutizarea rolului îndeplinit de bibliotecile agonisite sau frecventate de acești cărturari, de cursurile și profesorii audiați în timpul studiilor universitare. Asemenea poziție este ea însăși iluministă și nu are nimic comun cu cercetarea științifică autentică. Amintindu-i aici în termeni nu prea măgulitori, trebuie să precizăm că, pentru a ne ocupa de iluminism, nu înseamnă a ne situa pe poziții iluministe. Se impune, deci, mai mult spirit critic în teoretizarea și în aprecierea diverselor „izvoare“, evitând exagerările inutile, mai ales când ne aflăm în fața unor nume destul de obscure pentru istoria culturii europene, chiar dacă trăiau și își desfășurau activitatea la Viena și se bucurau de onorurile diverșilor habsburgi.

Ne oprim aici și nu mai citām alte nume de profesori și autori de manuale, invocate de diverși cercetători ai iluminismului românesc și austriac. Credem că am insistat de ajuns asupra iluminismului austriac, spre a putea conchide că învățații Școlii ardelene nu pot fi asimilați ca ideologi ai iosefinismului, indiferent din ce aripă fac parte: moderată sau radicală, fiindcă e vorba de obiective și idealuri diferite, care se întâlnesc doar în anumite momente, am zice, azi *tactice*. Nu încercăm să subapreciem *Aufklärung*-ul austriac, mai exact *iosefinismul,* dar nici nu vrem să i se atribuie ceea ce nu a cuprins, și nici obiective pentru care nu a militat, cum proceda la începutul secolului nostru G. Bogdan-Duică. Deși austriac prin rolul jucat de Viena (de habsburgi, de aristocrație și de marea burghezie), iosefinismul are un caracter cosmopolit, opus celui național al Școlii ardelene, având ca țel politic principal consolidarea statului hibrid, care nesocotea individualitatea și dorința de dezvoltare liberă a popoarelor pe care le ținea încătușate. De aceea, pentru a-și asigura libertatea și independența proprie, națiunile și naționalitățile asuprite se gândeau la unirea în același stat cu conaționalii lor din teritoriile din afara imperiului habsburgic. Indiferent de gradul și amploarea ideologiei naționale reprezentată de Școala ardeleană, ea nu poate fi confundată,

prin însăşi esenţa sa, cu iosefinismul, nici chiar sub forma ei moderată, cu toate elogiile, adesea sincere, aduse lui Iosif al II-lea de către unii din reprezentanţii săi, situaţi pe poziţii reformiste, dar având în fond cu totul alt obiectiv strategic al luptei decât „măritul împărat".

Dar, pentru a defini mai bine raporturile dintre Şcoala ardeleană şi iosefinism, să începem din nou cu principalul precursor al iluminismului românesc din Transilvania, cu Inocenţiu Micu, care a stabilit şi adevăratul obiectiv al luptei românilor din Transilvania pentru mai bine de un secol şi jumătate.

Astfel, ca şi ideologii absolutismului „luminat", episcopul român se adresează la început aceleiaşi împărătese. Aşa se pare numai, pentru că Inocenţiu Micu se adresează Mariei Tereza cu cererile cuprinzând „gravaminele" populaţiei româneşti nedreptăţite şi nu în chestiuni de ordin personal, ca Riegger şi K.A. Martini. De aceea, probabil, împărăteasa atât de generoasă cu juriştii austrieci, pe care îi apără împotriva iezuiţilor, se dovedeşte extrem de hainā faţă de petiţiile înaintate de Inocenţiu Micu. Şi prelatul român fusese făcut *baron (Freiherr von Szád)* după instalarea ca episcop şi desemnarea lui ca reprezentant al bisericii greco-catolice în dieta transilvană. Pe lângă faptul că nu rezolvă în mod favorabil cererile întocmite de prelatul progresist român, Maria Tereza ia măsuri samavolnice împotriva autorului lor, invitându-l la Viena să se disculpe şi să-şi ceară iertare, pentru că îndrăznise să formuleze revendicări în spiritul unor idei luminate moderate pe care ea însăşi dăduse a înţelege că le împărtăşeşte. Şi pentru că nu era nici lacheu ideologic şi nici om de casă al capricioasei împărătese, Inocenţiu Micu a trebuit să ia drumul exilului până la moarte. În faţa adevăratelor idei şi revendicări naţionale progresive suverana îşi dezvăluie astfel, înainte de orice cochetărie cu „iluminismul", interesele feudale de monarh absolut. Însufleţit de aspiraţiile drepte ale poporului său, conducătorul românilor o deranja cumplit pe Maria Tereza în relaţiile ei cu stările privilegiate din Transilvania, după cum venea în contradicţie şi cu propria ei dorinţă de a se încorona ca regină a Ungariei. K.A. Martini putea să-i supere pe iezuiţi, cum dealtfel făcuse şi Riegger, pentru că în Austria aceştia o incomodau şi pe ea, în setea ei de putere absolută. În Transilvania „teologul" (agentul iezuit al Curţii şi al Vaticanului pe lângă episcopul unit român)

nu putea fi însă înlocuit, din moment ce noii supuși nu voiau să accepte necondiționat confesiunea suveranei, care-și asumase și titlul de mare principesă a provinciei lor, ci pretindeau respectarea reciprocă a angajamentelor. Așa ceva nu putea să permită Maria Tereza și încă unei „națiuni tolerate" pe propriul pământ. Iată, deci, conflictul dintre fondatorul mișcării ideologice naționale, cu note iluministe originale și timpurii, și primul monarh „luminat".

Vine la rând fiul cel mai radical al energicei împărătese, Iosif al II-lea, care, deși se convinge de justețea cauzei țăranilor români, îi vizitează în locurile lor natale, le primește delegații în audiență și peste tot le face promisiuni, nu întreprinde nimic pentru ei câtă vreme aceștia așteaptă cu încredere măsurile sale concrete. Izbucnește răscoala și își dă seama că a greșit serios, dar nu se abate nici de la principiile retrograde (folosind tortura medievală cea mai groaznică: zdrobirea cu roata, condamnată de Martini și Sonnenfels, ca și de el însuși, când nu este vorba de Transilvania), ordonând pedepsirea cu moartea a conducătorilor răscoalei, inclusiv spectacolul execuției publice și tăierea în bucăți a celor zdrobiți cu roata, chiar a lui Crișan, care se spânzurase în celulă, ca și expunerea diverselor bucăți din trupul celor uciși în sate și la răspântii de drumuri.

„Duplicitatea" specifică tuturor habsburgilor l-a caracterizat și pe Iosif al II-lea în atitudinea sa față de poporul român și față de reprezentanții lui autentici și valoroși, ceea ce nu putem spune despre nici unul din aceștia din urmă în raport cu împăratul. Nu se opriseră Șincai și Maior la Viena după reîntoarcerea de la Roma să-și însușească principiile de reformă școlară ale lui Iosif al II-lea? Petru Maior scrisese, la puțină vreme după aceea, *Procanonul,* în spiritul limitării puterii papale în treburile imperiului. Micu și Șincai publicaseră *Elementa...* și se pregătiseră să traducă și să întocmească manuale în spiritul nou. O spune deschis Șincai, în *Introducere* la *Catehismul cel mare,* în care ține să facă, totodată, elogiul lui Iosif al II-lea: „După ce s-au îndurat în anii trecuți, prea înălțatul și de Dumnezeu încoronatul ÎMPĂRATUL nostru, domnul IOSIF II, a poruncit crăiescului său guberniu, din Marele Prințipat al Ardealului, ca, precum la alte neamuri, așa și-la români să se rădice școale, în care să se învețe toți pruncii în limba sa a ceti, a scrie, a numera, sau aritmetica și învățătura creștinească, ca să poată fieștecarii·

dintră dânșii fi nu numai buni fii ai patriei sale, ci adevărați creștini și s-ar fi rădicat în anul mai de curând trecut, 1782, școala normalească, în Blaj, a căria director fuiu însuș orânduit de înălțatul crăiescul guberniu, alta nu era înapoi, fără numai se mă apuc se fac și se tipăresc cărțile cele poruncite pentru folosul și procopseala numitelor școale. Drept aceaia, iată, m-am apucat și am și făcut *Catehismul* acesta..."[14] Tot Șincai va întocmi și alte manuale școlare, prelucrând două abecedare și o *Îndreptare către aritmetică,* o gramatică de inițiere în limba latină *(Prima principala latinae gramatices).*

Venind în întâmpinarea aceleiași orientări, tot el va traduce și prelucra scrieri de combatere a superstițiilor, de răspândire a cunoștințelor științifice și despre cultivarea mai cu folos a pământului. Domnia lui Iosif al II-lea constituie dealtfel momentul cel mai favorabil din secolul al XVIII-lea pentru românii din Transilvania, dar și pentru învățații Școlii ardelene, cum constată cu nostalgie istoricul iluminist român, la *Anul 1708* din *Hronica* sa: „Doi Iosifi au împărățit din avgustă Casa Austriei și amândoi au fost foarte minunați; al doilea, supt carele au resuflețit românii și eu atunci mult puteam, cum se va arăta la locul său, pe toți i-au covârșit" (ediția citată, vol. III, p. 287). De aceea, deplângând starea de după moartea lui Iosif al II-lea, tot în *Hronică,* el ține să precizeze: „Românii cei proști [iobagii, n.n., I.L.] au jemut supt tiranie până la anul 1785, când s-au milostivit avgustul împărat Iosif II a strica iobăgia. Barem de ar fi trăit împăratul Iosif până când ar fi ușurat și jugul bieților proști, cari nu mult s-au ușurat prin stricarea iobăgiei." (vol. II, ed. cit., p. 184). Și, după toate acestea, învățatul român este umilit și târât în închisoare de episcopul Bob, ridicat la putere tocmai de Iosif al II-lea.

Ce să spunem, apoi, de bătrânul Samuil Micu care, traducând ca un rob în toată perioada absolutismului „luminat" o serie de vieți ale sfinților, *Biblia,* dar și lucrări filosofice ale lui Baumeister, rămase în bună parte în manuscris, arată aceeași atitudine de încredere față de politica reformistă a habsburgilor? Astfel, în *Scurtă cunoștință a istorii românilor,* blândul, tenacele și firavul ieromonah scrie cu multă naivitate și admirație despre împărații „luminați", Maria Tereza și îndeosebi despre Iosif al II-lea: „...Maria Theresia, fata lui [Carol al VI-lea] foarte bună doamnă au fost aceasta și la români mult bine au

făcut, că la Oradia Mare au întemeiat episcopia românească și ca[pi]tulum românesc și tot clerul l-au înzestrat, și din mila ei mulți români în Academiile cèle din țările din afară au învățat [iar pe unchiul său, pe marele Inocențiu Micu, l-a împins să plece și l-a lăsat să moară în exil, n.n., I.L.], și pre-alocurea la români școale au făcut, în anul 1781 au murit și în locul ei au rămas craiul împăratul Iosif al doilea, feciorul ei, carele foarte bun și drept au fost, însuș de mai multe ori prin țeri umblând și văzând nevoile supușilor. Acesta în Ardeal au stricat iobăgia, care era un fel de robie și pe sămânță mergea, cât alte neamuri îl zicea dumnezeul românilor."[15] Am văzut, de asemenea, cum Petru Maior s-a grăbit să justifice în *Procanon* subordonarea bisericii față de stat, necesară lui Iosif al II-lea. Dealtfel, ori de câte ori avea prilejul, el scria despre aceasta din urmă cu cele mai calde elogii. Și nu este vorba numai de Iosif al II-lea, pentru că în *Cuvântul înainte* la *Istoria pentru începutul românilor în Dachia,* tot el îndeamnă la supunere atât față de reacționarul împărat Francisc al II-lea, cât și față de aristocrația locală: „Cugetul mieu iaste nu întreagă istoriia românilor a o țese, fără cele ce mai vârtos se țin de începutul lor în Dachia, din vechii scriptori, pentru aceaia a le însemna, ca văzând românii din ce viță strălucită sunt prăsiți, toți să se îndemne strămoșilor săi întru omenie și în bună cuviință a le urma, adecă, către împăratul lor al Austriei să fie cu credință, cătră patria sa cu cucerie, către domnii locurilor cu ascultare, cătră tot de aproapele cu dragoste, și pre sine întru toate puterile sufletului cu nevoință să se deplinească, cât, precum de la buna maică, firea, au împărtășit talant bun, așa toți să se facă cetățeni folositori"16. În *Istoria bisericei românilor atât a cestor dincoace, precum și a celor dincolo de Dunăre* (Buda, 1815) Petru Maior de Dicio-Sânmărtin (e perioada când învățatul român ținea foarte mult la condiția sa nobiliară – cum atestă testamentul său, în care vrea să se asigure burse în special elementelor nobiliare din sânul românilor) acordă un rol principal monarhului „luminat", îndeosebi lui Iosif al II-lea „cel de nemuritoare pomenire împărat". Ca și Micu, Șincai și alții, Petru Maior se înscrie, de asemenea, în programul de educație economică, sanitară, tehnică a populației, început din inițiativa lui Iosif al II-lea și continuat chiar în perioada urmașilor săi. Ne referim, între altele, la traducerile de popularizare a noțiunilor de tehnică

și economie rurală și industrială: „pentru prăsirea pomilor", „de a face sirup și zahăr din mustul tuleilor de cucuruz", „despre zahăr, carele din must de tulei și de jugastru se face", „despre agonisirea viței de vie și despre măiestria de a face vin, vinars și oțet", „pentru ferirea și doftoriia boalelor celor ce se încing prin țară și a celor ce se leagă și a unor boale sporadice, adecă pe ici pe colo îmblătoare, ale vitelor celor cu coarne, precum și a cailor, a oilor și a porcilor". Cu excepția ultimei lucrări, traducătorul dă numele autorilor, fără a-l indica pe al său.

De aceeași literatură de popularizare a cunoștințelor de economie se ocupă chiar medicul oculist I. Piuariu-Molnar. Se cunoaște, apoi, rolul activ „iosefinist" (poate că singurul iosefinist dintre toți învățații Școlii ardelene) al lui Piuariu ca delegat al guvernatorului Brukenthal la „pacificarea" răsculaților lui Horea și încheierea celor două „armistiții". Vom avea prilejul să-l amintim și în legătură cu alte inițiative, dar, deocamdată, să consemnăm lucrările sale de popularizare în spiritul absolutismului „luminat", unele publicate chiar în perioada domniei lui Iosif al II-lea. Ne referim concret la *Economia stupilor* (Viena, 1785), ca și la efortul de familiarizare a celor de limbă germană cu gramatica limbii române prin *Deutsch-Walachische Sprachlehre* (Viena, 1788), sau chiar și la o carte, menționată și în alt context, cum este *Retorica adecă Învățătura despre întocmirea frumoaselor cuvântări* (Buda, 1789), în perioada împăratului Francisc al II-lea.

Se cunoaște acum destul de bine că S. Micu, Petru Maior (poate că nu și Gheorghe Șincai), I. Piuariu-Molnar, Brukenthal și chiar personalități de seamă din Țara Românească au făcut parte din loja masonică „Sfântul Andrei" din Sibiu, cu orientări în spiritul absolutismului „luminat".

Spre deosebire de cărturarii amintiți până acum, Ioan Budai-Deleanu a făcut parte din societăți secrete de stânga, ceea ce explică multe aspecte din orientarea sa ideologică diferită. Învățământul pe care l-a urmat la Viena, cu lista amănunțită a profesorilor pe care i-a avut, a cursurilor și poziției lor ideologice, precum și studiul bibliotecii personale, al listei cu obiectele rămase de la el și scoase la licitație de familie, inclusiv a celor vestimentare (fracuri și plastroane, precum și busturile lui Seneca, Napoleon Bonaparte și al mareșalului Poniatowski) sunt, desigur, foarte utile pentru cunoașterea personalității

marelui învățat și poet român, care și-a petrecut partea cea mai însemnată a vieții departe de locurile natale, ba chiar de conaționalii săi. Bineînțeles, importanța lor nu trebuie absolutizată. În nici un caz nu putem deduce nemijlocit ideile învățatului român din orientarea cărților din biblioteca sa. Cunoașterea lucrărilor iluminiștilor francezi, a revoluției franceze și a campaniei napoleoniene nu s-a făcut pe această cale, deși ca sursă teoretico-ideologică acestea au fost mult mai importante decât lista profesorilor pe care i-a audiat la Viena, a cursurilor lor sau chiar în aparatul juridic și cunoscând normele conspirativității din societățile secrete (mai ales a celor radicale de stânga din care făcea parte), Budai-Deleanu a fost destul de atent în privința bibliotecii personale, ca și a atitudinii strict oficiale din perioada scurtă cât Lwowul a fost ocupat de trupele franco-poloneze. Numai așa se explică, pe de o parte, faptul că și-a menținut până la moarte, deși cu greu, serviciul în justiția austriacă, iar pe de altă parte că nu și-a tipărit, deși desigur ar fi vrut, operele sale incendiare. Este un merit al Luciei Protopopescu de a fi depistat societatea secretă vieneză de stânga („Kreuz-Bruderschaft“)[17], la ale cărei ședințe a participat Ioan Budai-Deleanu (printre membrii ei numărându-se funcționari aulici proveniți din Transilvania și Bucovina), dar și Horea, înainte de a merge la împăratul, societate care, probabil, i-a mijlocit acestuia din urmă audiențele, după cum prin legăturile ei cu cluburile secrete revoluționare din Franța și Anglia, a făcut posibilă informarea opiniei publice mondiale prin presă despre desfășurarea răscoalei, despre obiectivele ei radicale și îndreptățite, ca și publicarea vestitei stampe a execuției lui Horea și a lozincii pe care ar fi rostit-o acesta înainte de a muri.

Cert este – și Lucia Protopopescu a adus unele dovezi în această privință, deși ele ar putea să fie mai multe – că Ioan Budai-Deleanu a fost urmărit de poliția secretă pentru activitate în această societate secretă.

Abia ținând seama de toate acestea, dar în special de opera lui Ioan Budai-Deleanu, se înțelege cu adevărat situația falsă în care se pun adepții unui Budai-Deleanu „iosefinist“ din moment ce iluminismul român chiar într-un raport oficial, cum este *Kurzgefasste Bemerkungen über Bukowina.* Întocmit pe baza unei documentări îndelungate la fața locului (ca membru al comisiei de anchetare a boierului Balș, fost prieten și sprijinitor

al său), condamnă cu lux de amănunte, pe bază de argumente raționale și în virtutea unor principii social-politice naționale extrem de înaintate pentru vremea respectivă, politica absolutismului „luminat“ de la însăși ocuparea nelegitimă a Bucovinei (în 1775 Iosif al II-lea participă la domnie cu mamă-sa, în calitate de coregent) și până la instaurarea unui sistem de jefuire a populației băștinașe chiar în perioada domniei lui Iosif al II-lea. Ce să mai spunem, apoi, de operele sale literare *Ţiganiada* și *Trei viteji,* pătrunse de suflul revoluționar al luptei antifeudale, sociale și naționale?

Deși prieten în tinerețe cu Petru Maior, căruia i-a închinat *Ţiganiada,* el a urmat cu totul alt drum decât cel dintâi. Nevoind să fie slujbașul „nevrednicilor de numele românesc“ de la Blaj, a „etnochtonilor“, în frunte cu renegatul și reacționarul Bob, Budai-Deleanu a preferat calea amară a autoexilului urmată, în alte condiții și cu alte mijloace, și de Inocențiu Micu, pe care el îl continua, pe planul luptei sociale și naționale, la un mod mai radical și avansat, în consens cu timpul pe care îl trăiește. În orice caz, autorul *Ţiganiadei* este un urmaș mai strălucit al acestuia decât însuși nepotul marelui patriot, respectiv decât Samuil Micu. El era emancipat complet de orice influență clericală. Numai așa putea deveni un adevărat „Voltaire al românilor“, un critic necruțător al clerului și clericalismului de orice confesiune, al oricărui fanatism religios, un generalizator pe plan teoretic-ideologic al răscoalei țărănești de sub conducerea lui Horea, și al revoluției franceze, un partizan al luptei înflăcărate pentru eliberare și independență națională, începută odată cu primii domni patrioți, printre care se numără și Vlad Țepeș.

În legătură cu cel din urmă, am demonstrat pe larg caracterul eronat al apropierii pe care o făcea Gh. Bogdan-Duică între acesta și Iosif al II-lea, între care nu există nici un fel de trăsături comune. În această privință s-au adus în ultima vreme și unele contribuții, care nu resping pur și simplu analogia nefericită a profesorului clujean, ci leagă această simpatie a lui Budai-Deleanu față de Vlad Țepeș de condiția sa de autoexilat la Lwow, datorită autoexilului domnului muntean în Transilvania, pe care regele Matei l-a transformat în peste zece ani de închisoare. În același sens este explicată oprirea poetului asupra piesei *Temistocle* a lui Metastasio, în care revine aceeași com-

pasiune pentru victimele exilului. Fără să considerăm această explicaţie singura valabilă şi definitivă (dealtfel în ştiinţele sociale şi în artă, inclusiv în critică şi estetică, aşa ceva nici nu e posibil), credem că ea este, în orice caz, mai în concordanţă cu viaţa şi opera scriitorului nostru decât răsuflatele analogii ale lui Bogdan-Duică.

Se obiectează de asemenea că în perioada de la Viena sau în primii ani de serviciu la Lwow, când se căsătorise şi avea dificultăţi materiale (de care n-a scăpat cât a trăit, dovadă licitaţia lucrurilor sale la opt zile după moarte), traducând coduri de legi pe care absolutismul austriac voia să le facă mai cunoscute în rândurile tuturor naţionalităţilor înrobite, unele introduse pentru prima dată ca experiment în provinciile recent acaparate (Lodomeria, Galiţia şi Bucovina), Budai-Deleanu ar fi desfăşurat o activitate propostiosefinistă. Ceea ce, desigur, nu poate fi luat în serios, pentru că, de fapt, nici una din traduceri, deşi au fost perfecţionate de el, nu sunt atribuite nici de oficialităţile austriece lui Budai-Deleanu. Dar chiar dacă traducerile ar fi fost numai ale sale, faptul în sine nu constituie un argument în sensul incriminat. Activitatea lui Budai-Deleanu se desfăşoară în întregime după moartea lui Iosif al II-lea, pe care nu l-a admirat şi nici nu i-a făcut nici un fel de panegiric, de genul celor amintite de Micu, Şincai sau Maior. El era legat, cum am spus, de alte înrâuriri ideologice, asupra cărora vom reveni ulterior.

b) **Şcoala ardeleană şi Aufklärung-ul.** Nu ne vom raporta la întreg iluminismul german care, după cum se ştie, are şi el două aripi: una radicală, din care fac parte Lessing, M. Mendelssohn, Tetens şi Herder, cu prelungiri târzii în filosofia lui Immanuel Kant şi, pe alocuri, chiar în cea a lui Hegel; alta, moderată, inspirată în principal din filosofia lui Leibniz şi având-ul ca fondator pe filosoful Christian Wolff, vulgarizatorul şi resistematizatorul celei dintâi, într-un spirit riguros metafizic şi finalist, în ceea ce se va numi în istoria filosofiei „raţionalismul dogmatic" – cu o mare preţuire pentru cunoaşterea deductiv-speculativă. Dacă pe planul filosofiei propriu-zise el se considera copărtaş al concepţiei leibniziene, pe tărâmul filosofiei dreptului, respectiv ca teoretician al dreptului natural şi al ginţilor, Christian *Freiherr* von Wolff se inspiră din înain-

tașii săi cei mai apropiați: Samuel Pufendorff și Johann Gottlieb Heineccius, ultimul foarte des invocat la noi printre precursorii teoretici ai iosefinismului. Wolff a creat o întreagă școală, mai ales în domeniul dreptului natural și în filosofie, din moment ce Kant însuși era, la începuturile carierei sale didactice (dar nu și filosofice propriu-zise), un admirator al acestuia. În 1934, în Anglia, se tipărește o ediție omagială a lucrării *Jus naturae et gentium*[18], de către cei care, într-un fel sau altul, se considerau continuatorii lui Christian Wolff (nu este exclusă nici opoziția deliberată a dreptului rațional al ginților, susținut de Wolff, față de iraționalismul bestial întronat de Hitler, în 1933), în două volume: primul în latinește, cu un lung studiu introductiv *(ibidem,* pp. I–LVI), în germană, al lui O. Nippold (scris în 1917 la Thun, când se împlineau două sute de ani de la apariția primei ediții a cărții lui Wolff) și al doilea, traducerea în engleză a textului latinesc, cu note critico-istorice. Printre discipolii credincioși ai lui Wolff în domeniul dreptului O. Nippold citează următoarele nume: Thümmig, Bilfinger, Canz, Gottsched, Reinbeck, Pütter, Nettelbladt, Klein, Baumgarten, G. I. Maier, Darjes, Achenwahl, Höpfner, Hufeland, Martini, Zallinger, Cramer, Icstatt, von Bielfeld, von Eggers, Kahrel, Schrodt, Holmann, Feder, Rössig, Ulrich, Schlettwein, Tittel, Fredersdorph, Sammet, de la Maillardière, de Räyneval, Westphal, Pestel și Vattel *(ibidem,* p. XXVI). După cum se poate observa, Christian Baumeister nu figurează în lista cu discipolii lui Wolff, fiind trecut printre autorii lucrărilor bibliografice consacrate acestuia, e adevărat pe primul loc *(ibidem).* Nu vom menționa aici și alți autori care s-au ocupat de-a lungul timpului de filosofia lui Christian Wolff. Dacă am făcut excepție cu Baumeister este că acesta însuși, în toate cărțile sale (care circulau în tot imperiul habsburgic și în celelalte state germane, fiind retipărite mereu), se prezintă ca un simplu tălmăcitor al ideilor wolffiene în latină, pentru uzul unui public mai larg, de la elevi și până la studenți. Tot în Halle, ca și Wolff, și-a desfășurat activitatea un alt filosof iluminist, nu prea original nici el și nici prea radical, dar în unele privințe mai puțin dogmatic decât acesta, fiindcă acordă un rol însemnat nu numai rațiunii, ci și experienței, uneori în sensurile pe care i le-au dat acesteia gânditorii materialiști englezi (Bacon, relativ la experiment și combaterea prejudecăților, și John Locke, părintele spiritual al

iluminismului englez, în plan psihologic și gnoseologic). L-am numit pe Christian Thomasius[19]. În compendiile sale filosofice, mai puțin în *Logică* (aici în special în paragrafele tratând despre experiență, dar și în legătură cu formularea unor concesii de ordin religios-pedagogic), Baumeister se folosește și de Thomasius, ca și de continuatorii lui Wolff și ai lui Thomasius.

Enumerând discipolii lui Wolff, am oferit aproape întreaga listă a inspiratorilor teoretici ai iosefinismului, atât de insistent citată în legătură cu formația cărturarilor români din Transilvania secolului al XVIII-lea: G.I. Maier, Darjes, Feder, Vattel etc. După cum se poate observa, dintre aceștia lipsește tocmai figura cea mai originală și valoroasă: Alexander Baumgarten.

Desigur, *Aufklärung*-ul, fără să se ridice la valoarea iluminismului francez și a celui englez, a fost foarte bogat în oameni și idei. Noi nu putem, însă, prezenta aici decât ceea ce are, într-un fel sau altul, o anumită legătură cu Școala ardeleană, mai ales că lucrările unor iluminiști germani au avut o largă circulație nu numai în Austria, ci și în Transilvania. Pe lângă bibliotecile lui Salcivai, Fiscuti și Petru Maior, Biblioteca Universitară clujeană (Fondul Muzeului ardelean), precum și biblioteca Filialei din Cluj a Academiei R.S.R, posedă numeroase exemplare din operele multora din acești wolffieni, dar mai ales din Wolff iar S. Micu a tradus din Baumeister, care se declara el însuși „wolffian". La biografiile diverșilor reprezentanți ai *„gemässigte Aufklärung*-ului (iluminismul german moderat) ne vom referi foarte pe scurt; despre unii vom da numai informații sumare, la *note,* iar de alții (în special de cei mai progresiști – din prima listă, cu excepția lui Herder) nu ne ocupăm, fiindcă n-au avut o înrâurire cât de cât relevabilă asupra cărturarilor noștri. Suntem nevoiți, din cauza unor confuzii care mai persistă în cercetarea anumitor probleme filosofice ale Școlii ardelene, să-l amintim tot aici pe un adversar al *Aufklärung*-ului, pe iezuitul Steinkellner. Primul din această serie este Heineccius (1681–1741)[20], cunoscut de timpuriu și în imperiul habsburgic, fiind studiat în colegii și universități, inclusiv, în învățământul predominant teologic. El este, poate, cel mai important dintre juriștii germani din secolul al XVIII-lea, tocmai pentru că, în expunerea principiilor juridice, își prezintă concepția istorică într-o viziune filosofică raționalistă. Influența sa se resimte și asupra secolului următor, dar nu printr-o lucrare

prea voluminoasă, ci prin cărţulia referitoare la doctrina instituţiilor: *Elementa juris civilis secundum ordinem Institutionum commoda autoribus methodo adornata* (Amsterdam, 1725), care ajunsese în 1741 la a 5-a ediţie, ca şi prin câteva lucrări consacrate dreptului roman şi celui german, cum sunt: *Antiquitatum Romanorum jurisprudentiam illustrantium Syntagma* (Halle, 1719), *Historia juris civilis Romani ac Germanici* (Halle, 1733) şi *Elementa juris Germanici tum veteris tum hodierni* (vol. I, în 1735 şi vol. II în 1736).

Preocuparea sa pentru dreptul roman şi cel german, actualizarea principiilor formulate de juriştii clasici nu puteau rămâne fără ecou la învăţaţii români transilvăneni. Îndeosebi istoria dreptului roman, drepturile şi libertăţile cetăţenilor romani (e vorba de oameni liberi nu de sclavi) au constituit un izvor însemnat de informare pentru Samuil Micu, Gheorghe Şincai şi chiar Simion Bărnuţiu. De fapt, reliefând importanţa istorică a dreptului roman, Heineccius descoperea totodată şi rolul dreptului roman în istoria propriului popor, ceea ce nu putea scăpa privirii atente a învăţaţilor români.

Anumite lucrări ale lui Heineccius au fost cunoscute încă la începutul secolului al XVIII-lea şi în unele şcoli în imperiul habsburgic, chiar la Târnava, unde a studiat Inocenţiu Micu, ca şi după aceea, fiind foarte răspândite şi în Transilvania. Pentru Inocenţiu Micu nu contau prea mult ponderea şi rolul lor în formarea juriştilor germani, ci principiile din dreptul roman în special, posibilitatea de a le aplica la situaţia românilor de la mijlocul secolului al XVIII-lea, de a le da o interpretare originală, cu puternice accente materialiste (*„sublata causa, tollitur effectus“; „qui sentit onus, sentiat et commodum“* etc., etc.). Desigur, Inocenţiu Micu, nu se restrânge la textele lui Heineccius pentru a-şi argumenta ideile şi revendicările sale; el nu ocoleşte nici un argument, inclusiv cel folosit de iezuiţi pentru dovedirea egalităţii oamenilor în faţa lui Dumnezeu, dacă i se pare adecvat necesităţilor de luptă ale românilor exploataţi şi asupriţi. Cu totul în alt context, Maior a consultat anumite scrieri ale lui Heineccius (una din ele este atestată chiar în biblioteca sa personală)[21], dar tot în direcţia demonstrării civilizaţiei şi culturii romane, la care era îndemnat să se ridice şi poporul român în calitate de continuator al vechilor romani.

Filosoful cel mai cunoscut și răspândit în secolul al XVIII-lea în Prusia și în celelalte state germane, inclusiv în imperiul habsburgic, ba chiar și în multe alte țări din apusul și răsăritul Europei, a fost, după cum observam și mai înainte, Christian *Freiherr* von Wolff[22], al cărui nume este, aproape întotdeauna, alăturat de cel al lui Leibniz.

Legăturile sale cu genialul gânditor și matematician al epocii datează din perioada încheierii studiilor sale universitare, mai exact imediat după publicarea lucrării de doctorat: *Dissertatio algebrica de algorithmo infinitesimali differentiali.* De fapt, această lucrare și atrage atenția lui Leibniz asupra sa, constituind începutul unui bogat și rodnic schimb epistolar între tânărul doctor în matematici și cel mai ilustru filosof al timpului (incontestabil cel mai de seamă și cel mai original gânditor german până la Kant și Hegel). Corespondența a fost adunată postum, în volumul *Briefwechsel zwischen Leibniz und Wolff* (C. Gerhard Verlag, Halle, 1866).

Interesul lui Leibniz pentru preocupările sale matematice îl determină pe Wolff să acorde, cum era și firesc, o pondere sporită problemelor de matematică, fără să depășească, însă, aspectul lor informativ. Totodată Wolff se simte obligat să abordeze pe larg tezele cele mai cunoscute ale filosofiei leibniziene. Preocuparea tot mai susținută pentru logică și metodologie l-a condus la elaborarea metodei „științifice" de examinare și elaborare filosofică, devenită fir călăuzitor în scrierile sale filosofice ulterioare, care și fac din sistemul său de gândire un model al „raționalismului dogmatic" (caracterizarea îi aparține lui Kant). Dealtfel în introducerea la *Prolegomene,* subliniind rolul lui Hume în propria sa dezvoltare ca filosof original, același Kant arăta că tocmai filosoful englez l-a trezit din „somnul dogmatic", formulă prin care își definea wolffianismul de tinerețe, de care nu s-a eliberat cu totul decât în *Critica rațiunii pure,* prima capodoperă a idealismului său critic. Delimitarea categorică de Wolff nu l-a împiedicat pe autorul *Criticii rațiunii pure* să aibă cuvinte de caldă apreciere a înaintașului său, ca unul din creatorii terminologiei filosofice germane, cât și ca gânditor iluminist. În lucrarea *Was ist Aufklärung?* Kant sugerează o definiție foarte interesantă pentru această mișcare de idei, care pornește de la o sintagmă latinească a lui Wolff *(Sapere aude!)* și în care încearcă să se înca-

dreze și pe sine, spunând despre ea că „este ieșirea din minorat și din incapacitatea de a te sluji de propriul intelect, fără a fi îndrumat de alții. Și acest minorat are izvorul în propria vină, când te scuzi că nu ești lipsit de intelect, ci, prin lipsa de decizie și curaj, de curajul de a te sluji de el fără a fi condus de altul. *Sapere aude!* [Îndrăznește să știi!, n.n., I.L.] Să ai curajul de a te folosi de intelectul tău. Acesta e cuvântul *Aufklärung.*"

Preocupările multilaterale ale lui Wolff dau impresia și, în parte, sunt rezultatul aplicării extensive a metodei sale „matematice" speculativ-deductive, la cele mai diverse domenii ale cunoașterii. Dogmatizând raționalismul leibnizian, Wolff transformă rațiunea în instanță unică și supremă pentru judecarea întregii realități: filosofia lui devine expresia idealului unei rațiuni care are dreptul să investigheze tot ce există folosindu-se de o metodă riguroasă de analiză. Meritele și limitele lui Wolff, recunoscute de către filosofia postwolffiană, sunt foarte bine arătate de Kant în prefața la ediția a doua a *Criticii rațiunii pure:* „În executarea planului pe care îl trasează *Critica,* adică în viitorul sistem al metafizicii, trebuie să urmărim metoda severă a renumitului Wolff, cel mai mare dintre toți filosofii dogmatici, care cel dintâi a dat exemplu (și prin acest exemplu a devenit creatorul spiritului de temeinicie până acum nestins în Germania), cum prin stabilirea legală a principiilor, determinarea clară a conceptelor, severitatea voită a demonstrațiilor, evitarea de salturi temerare în concluzii se poate merge pe drumul sigur al științei. Mai mult decât oricare altul era el excelent dotat să imprime metafizicii caracterul de știință, dacă i-ar fi trecut prin minte să-și pregătească mai întâi terenul prin critica organului, adică a rațiunii pure însăși..."

Cum remarcam chiar de la început, Wolff a fost și este apreciat, în general, ca sistematizator și vulgarizator al filosofiei leibniziene. Unul din discipolii săi, G.B. Bilfinger[23], a subliniat acest fapt încă pe când trăia el, susținând existența unei „filosofii leibniziano-wolffiene".

Istoriografia modernă a reexaminat critic vechile aprecieri, stabilind delimitările cuvenite între ceea ce constituie travestire și vulgarizare în scrierile wolffiene. S-a remarcat în mod deosebit poziția diferită a lui Wolff cu privire la teoria monadelor, asupra cărora Leibniz are o concepție monistă, idealist-spiri-

tualistă, iar el înţelege în sens atomistic, iar sub aspectul substanţei în mod dualist în spirit cartezian.[24]

Această poziţie a fost împărtăşită şi de discipolii lui Wolff, inclusiv de Baumeister; drept urmare, ea se regăseşte în *Logica* şi *Metafizica* tălmăcite de Samuil Micu; în schimb, în *Filosofia morală* şi în *Dreptul firii,* deşi numai sub formă implicită, întâlnim două concepţii – cea dualistă, în textele traduse din Baumeister, şi cea monistă, spiritualist-religioasă, în textele din iezuitul Steinkellner.

Wolff îşi trădează maestrul şi în domeniul logicii formale. Se ştie că Leibniz, cu intuiţia sa genială, depăşeşte perpsectivele logicii formale tradiţionale, surprinzând uneori conexiunea dialectică universală. Metafizician banal, Wolff se reîntoarce la logica formală tradiţională, pe care o interpretează didacticist, dar cu pretenţia de a-i fi explicat „legile naturale". Rigiditatea şi îngustimea sa metafizică, precum şi finalismul său excesiv au fost aspru criticate.

Wolff însuşi nu a fost de acord cu caracterizarea gândirii sale ca o „filosofie leibniziano-wolffiană", după dum reiese din *Eigene Lebensbeschreibung* (editată de St. Wuttke, Leipzig, 1841), unde precizează că, la începuturile activităţii sale filosofice *„in metaphysicis, moralibus et politicis",* ceea ce îl interesa în mod deosebit nu era exegeza ideilor din scrierile altora, ci definirea propriilor concepţii, care au constituit canavaua pentru viitoarele sale scrieri în limba germană. Nu l-a preocupat, deci, identificarea propriei poziţii cu filosofia lui Leibniz, ci a folosit de la acesta doar „unele concepte din ontologie, din cosmologie şi psihologia raţională" *(ibidem,* pp. 140–142). Încercând să-şi definească el însuşi originalitatea ca gânditor (deşi poziţia sa eclectică face inutilă demonstraţia), Wolff o vede în organizarea sistematică a cunoştinţelor şi în rigurozitatea metodologică, respectiv în aplicarea „metodei matematice" la „filosofie" în spiritul metafizicizării „principiului raţiunii suficiente", astfel încât ea devine „ştiinţa lucrurilor posibile întrucât ele pot să existe" *(Logica,* § 29), calea prin care cunoaşterea îşi atinge scopul de a-l face pe om fericit. Filosofia este, pentru Wolff, o metafizică panlogică, logica formală fiind statuată ca doctrină prealabilă a întregii enciclopedii a cunoaşterii. Logica însăşi este tratată în sens metafizic, fiind întemeiată pe două principii, cel al *noncontradicţiei* şi cel al *raţiunii suficiente.* Al doilea este însă subordonat celui dintâi,

devenind (în opoziție cu principiul leibnizian al rațiunii suficiente) o ipostază a acestuia (orice obiect „posibil" are „rațiune suficientă" de a exista, din moment ce posibilitatea sa nu se contrazice în sine). Idealismul său este raționalist dogmatic, întregul demers al cunoașterii fiind întemeiat pe *raționamentul deductiv aprioric*. *Raționamentul inductiv* și, în general, *cunoașterea empirică* plutește, pentru Wolff, în *incertitudine*, iar *istoricitatea* proceselor și fenomenelor este redusă la minim. Fiind obligat să opereze totuși cu ele, de aici trihotomia cunoașterii wolffiene: istorică – întemeiată pe cunoașterea empirică –, filosofică și matematică (forme ale cunoașterii raționale), Wolff ține să precizeze valoarea inferioară a datelor simțurilor, dar nu le exclude, în măsura în care îi pot sluji ca bază pentru construcția științifică modelată pe analiza rațională a conceptelor. Păstrând mereu distincția între cunoașterea rațională și cea empirică și între a cunoaște și a voi ca activități fundamentale ale spiritului uman, Wolff împarte totalitatea filosofiei, în „științe raționale teoretice" (ontologie, cosmologie, psihologie rațională, teologie naturală – respectiv ceea ce pentru Kant formează, în fond, domeniul „metafizicii" propriu-zise), „științe raționale practice" (filosofia practică, e pentru el, dreptul natural, politica, economia), „științe empirice teoretice" (psihologia empirică, teleologia sau teologia empirică, fizica dogmatică) și „științe empirice practice" (tehnologia și fizica experimentală).

Această din urmă disciplină a fost studiată și de Samuil Micu, dar nu în spirit wolffian, ci în cel galileo-newtonian, după cum se observă din însăși definiția dată spațiului în traducerea sa din Baumeister (Cf. *Învățătura metafizică* a lui Baumeister în traducerea lui Samuil Micu), ca și din distincția clară pe care o face între „speriință" și „speriment" (cf. *ibidem),* acordându-le un rol foarte important în cunoaștere, în opoziție, deci, cu Wolff însuși. Ontologia este, după Wolff, un fel de știință a oricărui obiect posibil și nu reprezintă numai o enumerare de predicate ale existenței, ci o „demonstrație" (plecând de la concepte bine definite și de la axiome) că nu există lucruri incomplet determinate, că materia e întinsă. Definiția a fost preluată de la Descartes și sofisticată, cu adaosul că e un agregat de entități simple care au în ele principiul schimbării lor: materia – *ens composita,* iar *ens simplex* poate să fie „spiritul" uman, Dumnezeu, dar și „atom al naturii" sau „uninţă", respectiv în germană „*Einheit*".

Cosmologia continuă, după Wolff, ontologia şi demonstrează că lumea este totalitatea fiinţărilor finite din elemente simple, numite când *„atomi naturae"* (în versiunea latină, adică în etapa de la Marburg), când *„Einheiten"* (în faza primă, germană, de la Halle), că în lume nimic nu se petrece întâmplător, că totul este supus unei ordini necesare (determinismul său este tot atât de dogmatic ca şi raţionalismul său), ceea ce nu-l împiedică să-i găsească acestei ordini un ultim temei în însăşi existenţa lui Dumnezeu.

Pietiştii şi Regele-soldat fuseseră nedrepţi cu el acuzându-l de ceea ce nu poate fi acuzat, dată fiind poziţia sa profund teistă. Astfel, argumentul cosmologic al existenţei lui Dumnezeu constituie pentru filosofia wolffiană punctul de sprijin al „teologiei naturale", disciplină „raţională", opusă teologiei pozitive, întemeiată pe revelaţie. Cât despre sufletul omenesc, el este conceput de Wolff ca o entitate simplă (ca şi Dumnezeu, dealtfel), înzestrată cu putere de reprezentare, iar ştiinţa care se ocupă de lucrurile posibile ale sufletului este „psihologia raţională", căreia „psihologia empirică" îi ajută să stabilească „potrivit experienţei principiile în baza cărora dobândesc raţiune lucrurile care se petrec în sufletul omenesc" *(Psychologia empirica,* § 1). Raportul dintre psihologia empirică şi cea raţională este analog celui dintre fizica experimentală şi cea dogmatică, respectiv prima furnizează celei de-a doua principiile tratării sale demonstrative. În privinţa raportului dintre suflet şi corp Wolff admite doctrina leibniziană a armoniei prestabilite (respinsă pe plan cosmologic), susţinând totuşi că aceasta din urmă nu depinde numai de voinţa lui Dumnezeu, ci şi de proprietăţile instrumentului ei corporal, în accepţiunea modelului aristotelic, ceea ce îl îndepărtează din nou de Leibniz. Pentru Wolff normele morale trebuie să constituie maxime de conduită care să contribuie la perfecţiunea proprie şi a aproapelui, să aibă valoare chiar dacă Dumnezeu nu ar exista, pentru că binele este ca atare prin sine şi nu prin voinţa divină. Pe această linie se poate vedea că Immanuel Kant i-a rămas încă tributar maestrului său. În domeniul politicii şi economiei Wolff se străduieşte să formuleze idealul de stat prusac, care conţine, de fapt, tezele absolutismului „luminat".

Aspectul etic menţionat nu scapă, desigur, neobservat de reacţiunea ideologică feudală. În special profesorii iezuiţi (printre care şi Steinkellner) se grăbesc să condamne etica şi

dreptul natural formulate de Wolff şi discipolii lui. Poziţia lor, respinsă în perioada absolutismului „luminat", este restaurată şi ea în perioada „restituţiilor". Aşa se explică de ce până şi episcopul Bob îşi îngăduie să nu fie de acord cu „metodul" din scrierile wolffianului Baumeister, tălmăcite de Samuil Micu, preferându-l pe iezuitul Steinkellner. Dar asupra acestei probleme din urmă vom reveni mai pe larg, când ne vom ocupa nemijlocit de contribuţia lui Samuil Micu la cunoaşterea filosofiei iluministe în Transilvania.

Dacă am insistat atât de mult asupra lui Wolff şi a gândirii sale, faptul se datoreşte, în primul rând, rolului pe care l-a avut wolffianismul în mişcarea de idei a epocii. De fapt, lucrările lui Christian Wolff şi ale discipolilor săi au fost răspândite în toate ţările române, ca dealtfel şi în restul Europei. În imperiul habsburgic atât scrierile lui Wolff însuşi, cât mai ales cele ale discipolilor săi, Chr. Baumeister, Alexander Baumgarten, I.G. Feder etc., intraseră ca manuale în colegii şi universităţi. Marea lor răspândire este atestată şi de numărul însemnat de exemplare în bibliotecile principale din Transilvania. Christian Wolff este preferat mai ales cu lucrările sale matematice şi de drept natural, în special cu *Jus naturae et gentium*. În Ţara Românească şi Moldova Wolff este tradus mai întâi în greceşte, iar apoi şi în româneşte. Cunoscătorii de limbă germană din Transilvania îl apreciază pe Christian Wolff, după cum reiese din frecvenţa sa în bibliotecile de aici, îndeosebi pentru scrierile sale erudite şi de drept natural. În şcoală, unde predomină încă studiul în limba latină, este preferat Baumeister, care va fi tradus şi în româneşte.

Fără îndoială, wolffianul cel mai original şi valoros a fost Alexander Baumgarten[25], autorul unei scrieri intitulate *Estetica,* datorită căreia poate fi şi considerat întemeietorul acestei discipline filosofice, deşi o gândire estetică există încă din antichitate, fără să fi dobândit o denumire proprie şi o sistematizare de sine stătătoare. Deşi este wolffianul cel mai valoros, în Transilvania el a fost incomparabil mai puţin cunoscut decât Chr. Baumeister, ale cărei scrieri deveniseră şi aici manuale şcolare.

Extrem de popular, Baumeister este azi foarte puţin cunoscut, în special în locurile unde şi-a desfăşurat activitatea. Materialele germane de referinţă, îndeosebi cele contemporane, îl trec cu totul sub tăcere. Astfel, chiar ultimele ediţii ale

dicționarului *Meyers Neues Lexikon* îl omit cu desăvârșire dintre oamenii de cultură germani din secolul al XVIII-lea.

Faptul ni se pare ciudat, de neînțeles. Este adevărat că, pentru filosofia germană, atât de bogată în personalități ilustre chiar în secolul al XVIII-lea, un nume ca Baumeister ar putea să fie neglijat ca individualitate filosofică, din moment ce el însuși nu se consideră decât un modest popularizator al ideilor wolffiene. Așa s-ar părea și așa justifică, probabil, omiterea lui exegeții moderni ai culturii germane din secolul al XVIII-lea. Cu toate acestea, asemenea poziție stârnește nedumeriri. În definitiv, indiferent de valoarea scrierilor sale, poate fi neglijat într-o prezentare critică a culturii trecutului un autor care a figurat, cu nenumărate lucrări și în diverse ediții, în latinește sau în traduceri, timp de mai bine de jumătate de secol în colegiile și universitățile din diversele state germane și din imperiul habsburgic, fără a denatura însăși imaginea dezvoltării acestor culturi?

Se pare că intelectualul de rând german sau austriac n-a învățat, decenii de-a rândul, filosofia genialului Leibniz din scrierile acestuia (aproape inexistente în bibliotecile și în școlile epocii), ci în forma vulgarizată și, în mare parte, denaturată din perspectivă wolffiană, așa cum a înțeles-o și a expus-o în manualele sale modestul director de gimnaziu Friedrich Christian Baumeister. Alături de reminiscențe din Leibniz și Descartes, de idei wolffiene sau de-ale discipolilor mai însemnați ai lui Wolff (Bilfinger, Thümmig[26] etc.), sau Chr. Thomasius, manualele latinești ale lui Baumeister nu renunțaseră nici la exemplele clasicilor antici, inclusiv la logica tradițională aristotelică, în pofida ironiilor adresate celor din „turma" Stagiritului. Baumeister nu este și nu ține să fie neapărat un gânditor original, din moment ce face din eclectismul maestrului său Wolff o normă de gândire și de viață. Dar, în manualele sale, se strecoară adesea după cum vom vedea, idei mai îndrăznețe chiar decât ale maestrului său Wolff, tocmai datorită acestei atitudini eclectice. De aceea, credem nedreaptă omiterea lui Baumeister din materialele de referință germane, mai ales că francezii, deși cu o tradiție iluministă mult mai bogată și valoroasă, nu-l disprețuiesc și au găsit, de la început și până azi, aprecieri pertinente la adresa sa. Astfel, începând cu prima ediție a *Enciclopediei* (scrisă și publicată de marii gânditori ai „luminilor") și terminând cu mai recentul dicționar *Larousse,* materialele de

referință franceze îi consacră câteva rânduri și profesorului iluminist german.[27]

Dealtfel, date în plus în legătură cu viața și activitatea lui Baumeister n-am descoperit decât din exemplarele cărților sale existente la B.C.U. Cluj-Napoca (respectiv din foile de titlu și din diversele prefețe; decisiv rămâne, desigur, conținutul acestor scrieri). Astfel, din diversele foi de titlu aflăm că Friedrich Christian Baumeister, pe lângă funcția de profesor și rector al gimnaziului din Görlitz, era membru „honorar" al Societății latine din Jena. În ce privește lucrările tipărite, vom încerca să aducem, de asemenea, câteva completări privind edițiile și datele când au apărut. Astfel, *Institutiones Philosophiae rationalis, Methodo Wolfii conscriptae* are prefața datată octombrie 1735 (se pare, deci, că ediția din 1736, din Wittenberg este prima), după cum la Cluj-Napoca întâlnim din aceeași lucrare o ediție vieneză, din *1775 / Viennae / Typ. Ioan. Thom. Nob. de Trattner / Sao Caes. Aulae Typografi et Bibliop. MDCCLXXV/,* care a slujit, probabil, ca manual pentru anul I universitar (numit și de filosofie), fiindcă este mult mai cuprinzătoare decât partea respectivă din compendiul consacrat întregii filosofii. Dar tot aici găsim și indicația existenței unei alte ediții, din Wittenberg, notată *Editio tertia,* ca și aceea că ea a fost dezvoltată și îmbunătățită în 1739; la B.C.U. Cluj-Napoca această ediție a treia este legată într-un volum cu o lucrare aparte, respectiv cu cea pomenită în Larousee: *Institutiones Metaphisicae Ontologiam, cosmologiam, psychologiam, theologiam denique naturalem complexae / methodo Wolfii adornatae* (Wittenbargae [...], 1738. Cât despre *Elementa / philosophiae recentioris /, usibus scholasticae accommodata et pluribus sententiis exemplisque ex veterum scriptorum romanorum monimentis illustrata,* a fost tipărită, de asemenea, în mai multe ediții și mai multe locuri, încât e foarte greu de precizat care este ediția întâi și unde a apărut ea.

În *Grand Larousse* se citează o ediție din Leipzig, din 1745, iar în prefețele edițiilor din Cluj-Napoca [Claudiopoli] *Typ. Reform. MDCCLXXI* [respectiv 1771] și Viena *(Editio novissima, / Viennae / Typis. Josephus Kurzböck. / Caes. Reg. Aulae Typogr. et: Bibliop. / MDCCLXXIV* [respectiv 1774]), găsim indicată o altă ediție din aceeași localitate; pe foaia de titlu a ediției din Cluj-Napoca se precizează că este vorba de o *editio*

nova, după un exemplar tipărit la Leipzig în MDCCLV (deci în 1755, adică la zece ani după ediția menționată de *Larousse,* care nu era nici ea o ediție *princeps,* după cum indică datarea primei prefațe, Goerlitz, luna aprilie 1737). În orice caz, deosebirile dintre ediția din Cluj (1771) și cea din Viena nu afectează conținutul propriu-zis, care este identic. Ele vizează exclusiv paginația, rezultată din condițiile tehnice de tipărire (diferență până la sfârșitul volúmului de 4 pagini), iar înainte de prefața propriu-zisă a autorului ediția de la tipografia Colegiului reformat din Cluj-Napoca are și un cuvânt din partea editorului către cititor, *Editori Lectori,* în care cel dintâi îl lămurește pe cel de al doilea că s-a folosit de ediția din Leipzig din MDCCLV, că tipărirea a fost găsită necesară de către Liber Baro Franciscus Wesselenyi [de Nadad, cet.], care a promis că va plăti cheltuielile de editare înainte de a muri. *„Comitissa Susanna Rhedey de Kis-Rhede“,* ca soție devotată defunctului, a respectat angajamentul luat de acesta, prin care vrea să facă și un act de comemorare publică. Și, întrucât e vorba de a stabili ediția folosită de Samuil Micu pentru „facerea [ei] pre limba românească“, D. Popovici și alți cercetători, precum și Lucian Blaga sau semnatarul acestor rânduri, au crezut că este cea din Cluj-Napoca (1771). Argumentul pe care credeam că-l putem invoca era faptul că ediția aceasta putea fi mai accesibilă traducătorului la Blaj. Dar, după cum apreciază Pompiliu Teodor în studiul său despre izvoarele lucrărilor de filosofie traduse și publicate de Samuil Micu, învățatul român se găsea în 1777 la Viena, ca *vice-ephemerius* la Sfânta Barbara, și tocmai în acești ani a început să tălmăcească din Baumeister – la început *Philosophiae rationalis sive Logica,* dar nu forma dezvoltată din lucrarea independentă a lui Baumeister, ci cea prescurtată, existentă în compendiul *Elementa philosophiae recentioris...* Și, cum se afla la Viena, iar ediția de aici apăruse în 1774, nu avea de ce să apeleze la cea din Cluj (1771), pe unde, probabil, nici nu trecuse. Și apoi, chiar din punct de vedere bănesc, al facilității de procurare, nu avea de ce să și-o comande la Cluj din moment ce-o găsea la Viena.

Odată stabilită ediția după care s-a tradus, va trebui să confruntăm tălmăcirea cu originalul, concomitent cu analiza conținutului în original și în traducere, fiindcă, fără nici un fel de răutate, trebuie să spunem că ultima operație nu s-a făcut

încă, din moment ce persistă, de la început, o serie de inexactităţi de detaliu şi de apreciere cu privire la tălmăcire şi chiar la originalul latin. E nevoie de multă răbdare şi stăruinţă ca să urmăreşti totul, pagină cu pagină, pentru a vedea mai întâi dacă Baumeister este într-adevăr un simplu *translator* în limba latină a expunerilor rezumative ale lui Wolff, după cum lasă el însuşi să se înţeleagă în prefeţele sale, apoi dacă Samuil Micu este, la rândul său, un tălmăcitor fidel al textului latin şi, în sfârşit, dacă modificările făcute de cel din urmă se datoresc exclusiv dificultăţilor ivite din cauza terminologiei în limba română (a doua încercare după Cantemir, deşi se pare că Micu n-a cunoscut-o pe cea dintâi), sau reprezintă poziţii filosofice proprii.

În această privinţă, după cercetări dificile şi îndelungate, putem afirma cu toată admiraţia faţă de marea sinteză a lui D. Popovici, *La littérature roumaine à l'époque des lumières,* inclusiv faţă de meritele ei în depistarea izvoarelor traducerii lui Micu, că profesorul clujean era nedrept cu traducătorul român când afirma atât de categoric că: „Faptul acesta [cum că Baumeister ar reproduce exact ideile lui Wolff şi S. Micu ar traduce fidel, în privinţa conţinutului, pe Baumeister, n.n.] răpeşte atât lui Micu, cât şi lui Baumeister *orice umbră de originalitate*“ [s.n.]. Este adevărat că, în continuare, D. Popovici aduce un amendament de ordin mai general minimalizării precedente: „El ne arată însă în acelaşi timp că activitatea Şcolii ardelene, care izbeşte în primul rând prin cuirasa ei de istorie şi filologie, se alimenta, în straturi mai adânci, din fluidul gândirii filosofice a Europei din acea vreme. Raţionalismul din *Aufklärung* îşi are astfel rostul său în explicarea revoluţiei săvârşite în literatura română a timpului“ (versiunea românească, p. 202). Dealtfel afirmaţia desfiinţătoare şi, credem nedreaptă vine în contradicţie cu alta, făcută pe aceeaşi pagină, ceva mai înainte: „Micu a transpus în româneşte partea cea mai mare dintr-însul [din tratatul lui Baumeister, *Elementa philosophiae recentioris...,* n.n., I.L], dar transpunerea a fost făcută cu anumite infidelităţi [ceea ce se dovedeşte cu totul adevărat, n.n.]. Ele nu rezultă, cum s-ar putea crede, fiind vorba de călugăr, din necesitatea de a atenua îndrăznelile laice ale originalului [această afirmaţie este perfect îndreptăţită, fiind vorba de *Logică,* de părţile rămase nepublicate, în manuscris, dar falsă, în ce priveşte *Filosofia lucrătoare* şi *Dreptul firii,* nu din vina sa,

ci a episcopului Bob, care l-a obligat să traducă părți – capitole întregi – din iezuitul Steinkellner, n.n.], ci sunt determinate de trebuința de a da o expresie clară textului românesc, trebuință care a impus definiții inexistente în textul original [afirmație cu totul falsă, întrucât Micu nu introduce definiții noi, ci el selectează doar ceea ce îi convine, n.n.] *(Ibidem)*. Făcând asemenea afirmații categorice, cercetătorul era obligat la comparații și confruntări pe texte. Păcat că Lucian Blaga, care a supus unei analize aprofundate traducerea lui Micu – în special *Logica* –, l-a crezut pe cuvânt pe prietenul și predecesorul său în cercetarea acestei probleme, preluându-l necritic, cum am făcut toți ceilalți care ne-am ocupat ulterior de Școala ardeleană. Primul care a venit cu un nou punct de vedere în această problemă, întemeiat pe studierea manuscriselor tuturor tălmăcirilor folosite, rămase de la Samuil Micu, în ordinea realizării lor și a variantelor păstrate, a fost Pompiliu Teodor. Cercetasem până la publicarea studiului lui Pompiliu Teodor îndeosebi *Logica* și constatasem că nu e vorba de nici un fel de „definiții noi" introduse de Samuil Micu (ar fi fost un aport mult prea important ca să nu fie studiat în contextul istoric mai general al dezvoltării logicii ca disciplină filosofică), cum pretindea D. Popovici. Asupra celor două volume apărute la Sibiu nu mă aplecasem prea atent, dând crezare deplină profesorului D. Popovici. De aceea am rămas sincer și puternic intrigat când Pompiliu Teodor îl așeza pe Steinkellner pe același plan cu Baumeister, ca izvor al traducerilor, din volumele publicate de Micu la Sibiu. Și, pornind de aici, am început lectura paralelă a textelor latinești din Baumeister și Steinkellner. Dar, înainte de a trece la această dublă, iar uneori triplă confruntare, am revenit și asupra celorlalte tălmăciri (părți din *Elementa philosophiae recentioris...)*, mai ales că Pompiliu Teodor, pe lângă foarte îndreptățita observație privind *Filosofia cea lucrătoare* și *Dreptul firei,* ne reproșa și anumite erori de date. Îndreptățită sau nu, iritarea ne-a stimulat în cercetare. Și prima nouă surpriză am avut-o tocmai în legătură cu *Logica.* Confruntând paragraf cu paragraf tălmăcirea lui Micu cu originalul latin al lui Baumeister, pe lângă absența totală a „definițiilor", pe care D. Popovici pretindea că le-ar fi introdus cărturarul român, am descoperit, la început, o serie de poziții diferite ale „mult prea fidelului Baumeister" față de filosofia wolffiană în general și în

logică (unde este, dealtfel, cel mai credincios maestrului său) în mod special, iar în a doua jumătate a tălmăcirii o diferenţă destul de însemnată, ca text, dar mai ales ca poziţie filosofică, rezultată nu din „definiţii noi", ci datorată unor omisiuni anume alese de traducător. Afirmaţia categorică a lui D. Popovici trebuia, prin urmare, serios amendată.

Să începem însă mai întâi cu originalul latin, fiindcă, pe temeiul indicaţiei din titlu, Baumeister nu ar fi decât un simplu reproducător al ideilor lui Wolff. Pe parcurs lucrurile se schimbă şi încă unele pe care le spune Baumeister însuşi în prefaţa din 1735 la *Institutiones philosophiae rationalis* şi mai puţin la ediţia din Viena şi la cea din Cluj din *Elementa philosophiae recentioris*... Astfel, în prima prefaţă, după ce se explică faţă de binevoitorul său cititor, cum a ajuns la o concepţie nouă, antiscolastică, şi prin ce primejdii a trecut în perioada dominaţiei iezuite în şcoală, Baumeister ţine să arate că doritorii de cunoştinţe adevărate pot să se adreseze lui Wolff şi elevului acestuia, Thümmig. Este adevărat, *Logica* lui Wolff a fost expusă în limba germană şi este mult mai bogată decât cea a lui Thümmig, care este mai scurtă, dar şi cu obscurităţi mai puţine. De aceea, el a încercat să-l prezinte pe Wolff aşa cum l-a înţeles, ilustrând cu exemplele proprii. Există, însă, o parte a *Logicii,* doctrina despre *adevărul probabil* (sau cum traduce S. Micu „adevărul cel părut") pe care, din motive şi scopuri de conjunctură, Baumeister a expus-o pe larg. În a doua prefaţă, adică la *Elementa philosophiae recentioris,* Baumeister aduce cele mai mari elogii lui Wolff, pe care îl numeşte, la un moment dat, nici mai mult, nici mai puţin decât: *„philosophorum nostrae aetatis princeps",* ceea ce nu-l împiedica să susţină exemplificarea ideilor cu maxime şi exemple din filosofii antici romani, în special din Cicero, făcând o distincţie precisă între „întunericul celor din turma lui Aristotel" şi argumentele logice folosite de Cicero într-un stil ales şi elegant. Pe parcurs, Baumeister se descurcă în felul său, fără a respecta prea mult şi în toate problemele şi diversele lor aspecte poziţia wolffiană, uneori preferând-o pe a elevilor acestuia, alteori expunând şi idei din „turma lui Aristotel", iar câteodată preluând idei de la Thomasius şi elevii acestuia. Să trecem, însă, la diversele subdivizii ale filosofiei raţionale, tradusă de Samuil Micu sub numele de *Loghica / adecă: / Partea cea cuvântătoare / a /*

filosofiei / în Buda: / S-au tipărit în Crăiasca Typografie Orientalicească a Universității Peștii, 1799.

Credem că dubla confruntare va necesita prea mult spațiu, dacă nu ținem seama și de rezultatele cercetării lui Pompiliu Teodor asupra manuscriselor de filosofie ale traducerii făcute de S. Micu. În această privință el aduce câteva precizări de mare interes: existența unor variante ale tălmăcirilor și datarea lor diferită. Astfel, primul grup de manuscrise poartă, la Biblioteca Filialei Cluj a Academiei, nr. 119, din 1781–1782, și traduce din tratatul lui Baumeister; *Loghica: Filosofia morală, Etica și învățătura politică;* al doilea nr. 70 din 1786 *Filosofia etică sau morală;* al treilea cu nr. 120, din 1786 *Loghica,* în ultima redactare; al patrulea, nr. 94, I și II, din 1782 *Dreptul firii sau Legile firești, Ethica și Politica* și cel de al cincilea – 226, fără an, *Învățătura metafizicii*[28]. Prima variantă cuprinde și prima parte a tratatului lui Baumeister, pe care S. Micu o intitulează: *Loghica, acum întâi pre limba românească prefăcută de Samoil Clain, ieromonah de la Blajiu. Anul Domnului 1781, Scrisă la Viena Austriei* [Ms. rom. nr. 119. f. 3], iar în 1786 el dă o nouă versiune a *Loghicii,* pe care o revizuiește în 1787: *Loghica, adecă partea cea cuvântătoare a filosofiei, făcută și scrisă pre limba românească de ieromonahul Samoil Clain, de Sad. Văzută și îndreptată,* 1787 [Ms. rom. nr. 120, f. 3], având pe ultima foaie a manuscrisului însemnarea: „Sfârșitul filosofiei cei cuvântătoare adecă a loghicii, scrisă întâi pre limba românească de mine, cel între ieromonahii [sic!] mai mic, Samoil Clain din mănăstirea Sf. Troiță din Blajiu, în anul 1781, iar acum a doua oară tot de mine Samoil Clain scrisă în anul 1786" [*ibidem,* f. 174].

Am insistat asupra acestui fapt din mai multe motive: pentru că, pe lângă data exactă a primei versiuni, însemnarea respectivă amintește și de cea de a doua, ca și de cea când a fost revizuită și, de fiecare dată, figurează numele tălmăcitorului (ultima oară și la sfârșitul textului), ca și profesiunea și poziția socială a acestuia; în tălmăcirea tipărită la Buda în 1799 nu se mai pomenește, nici în foaia de titlu și nici în încheierea scrierii, numele tălmăcitorului, ceea ce presupune o intervenție din afară, care l-a obligat la această omisiune (probabil, tălmăcitorul fiind călugăr greco-catolic nu putea semna o traducere dintr-un autor protestant și încă iluminist, el însuși caracterizându-se

wolffian). Cât despre numele autorului, fiind vorba și de un manual, în secolul al XVIII-lea nu prea exista obiceiul să fie amintit. Deși nu figurează numele său ca tălmăcitor, pe parcursul acestei traduceri nu o dată Samuil Micu se destăinuie, arătând strădania depusă: „Samoil Clain mult au ostenit până au făcut *Loghica* pre limba românească“ *(Loghica,* p. 84), spre deosebire de cele două volume apărute la Sibiu (1800), sub titlul de *Lègile Firei, Ithica și Politica sau Filosofia cea lucrătoare,* în care Micu nu-și destăinuie nicăieri identitatea ca tălmăcitor, deși își notase numele și aici pe manuscris, în primul rând pe prima variantă, care tălmăcea numai textul din Baumeister. Mai mult decât atât, vom avea prilejul să constatăm că Micu traduce selectiv, într-un spirit filosofic iluminist, mai avansat decât al originalului și chiar decât filosofia wolffiană în general.

Să revenim la texte. Astfel, S. Micu nu-l menționează pe autorul părții întâi a manualului latin, lasă pe dinafară și prefața acestuia, trecând direct la cele două capitole introductive despre filosofie în general: Cap. I, *Prolegomena de Philosophia eiusque partibus* (la Micu: *De filosofie și de părțile ei),* format din 15 paragrafe și Cap. II, *De partibus et divisione Philosophiae (De părțile și împărțirea filosofiei)* alcătuit numai din trei paragrafe. Se poate constata, în această parte introductivă, că Baumeister este fidel concepției lui Wolff, iar Micu originalului latin. Paragrafele 1–5 dezvoltă teza wolffiană potrivit căreia cunoașterea este de trei feluri *(„Triplex est cognitio humana“):* 1) istorică *(„historica sive vulgaris“),* care nu este altceva decât rezultatul cunoașterii empirice (par. 3), prin simțuri *(„nihil aliud sit, quam cognitio factorum sive rerum existentium“);* 2) filosofică *(„philosophica“),* care este cunoașterea cauzelor *(„quae nihil aliud est, quam cognitio causarum“)* și 3) matematică *(„cognitio mathematica“),* care este cunoașterea cantității sau a măsurii lucrului *(„quam recte dixeris cognitionem quantitatis sive mensurae rei“).* În paragraful 6 se revine, în același spirit wolffian, pentru a desemna locul fiecărei forme de cunoaștere, ca și în următoarele nouă paragrafe, pentru a le defini mai bine locul și rolul în sens aproape ortodox wolffian. Fără să vrea, Baumeister se contrazice mai flagrant decât Wolff în definirea raportului dintre cunoașterea prin simțuri (inferioară, dar necesară la Wolff numai pentru formularea și

analiza principiilor) și cunoașterea filosofică, pentru că socotește cunoașterea istorică drept baza cunoașterii filosofiei („*Cognitio historica est fundamentum cognitionis philosophicae*"), apropiindu-se de formularea lui Locke, bineînțeles în esență și nu în termeni, mai ales că el își continuă formularea cu ideea potrivit căreia cauzele lucrurilor trebuie căutate în lucruri înseși („*Et qua enim ratione causas rerum cognosces, nisi res ipsas antea non veris?*"), care face de prisos afirmarea cunoașterii filosofiei prin „judecăți *a priori*", cum cere Wolff și cum, fără să-și dea seama că se contrazice, afirmă și el la poziția a III-a („*Cognitio historica est infimus cognitionis humanae gradus, quia inferior in cognoscendo gradus excogitari nequit*") numai pentru a nu se îndepărta de poziția celui dintâi. Stăruințele ulterioare asupra determinării cât mai riguroase a definițiilor sunt, într-adevăr, în spiritul ortodox al lui Wolff. Și s-ar părea că în acest capitol și traducerea lui Samuil Micu a fost mai fidelă față de originalul latin. Dar, cum învățatul român are încredere deplină în valoarea de cunoaștere a faptelor istorice, pentru că are încredere în general în cunoștințele izvorâte din simțuri, el ajunge totuși pe parcursul capitolului I la contradicții și mai flagrante decât Baumeister. Și acesta din urmă definește, de fapt, cunoștința istorică tot în sens eclectic, îmbinând raționalismul dogmatic cu empirismul lockeian. În acest caz și traducerea românească este absolut fidelă: „Când cunoaștem cèle ce sunt, sau cèle ce se fac, atunci se zice că avem *cunoștință istoricească*, că *știința istoricească* iaste cunoștința lucrurilor cèle ce sunt sau cèle ce se fac" (*Loghica*, p. 4). În general, toată traducerea respectă aici orientarea lui Baumeister, destul de inconsecventă în eclectismul ei. Samuil Micu consideră însă necesar să folosească și exemple proprii, care încurcă lucrurile, fiindcă acestea nu reprezintă cunoștințe inferioare, în sensul minimalizator wolffiano-baumeisterian. Astfel, exemplul de cunoștință istorică pe care îl aduce în continuare („Cunoști din scrisorile lui Livie [Tit Liviu] cum împărăția romanilor din mică foarte mare au crescut...") nu constituie simple date ale simțurilor, ci o confuzie a unui raționament inductiv cu totul desconsiderat de Wolff, pentru care singur raționamentul deductiv este valabil. Dar, învățatul român nu dă exemple numai de *cunoștință istorică* din istoria romanilor, ci și de „cunoștință filosoficească, „care iaste

cunoștința pricinilor". Drept urmare, dacă primul exemplu afirma ascensiunea imperiului roman, cel de al doilea dă o explicație declinului acestuia: „Adecă: dacă știi că împărăția Romanilor pentru aceea au căzut [desigur explicația nu dezvăluie necesitatea, respectiv cauza determinantă, ci câteva dintre fenomenele prin care se manifestă aceasta, n.n., I.L.] că bogățiile au adus lăcomie și s-au dat pre sine Romanii desfătărilor și patimilor și lenii, și așa s-au pierdut împărăția. Cunoștința acestei pierderi a împărăției romanilor iaste filosoficească..." (*Ibidem*, p. 5). Deosebirea față de primul exemplu constă numai în faptul că în acesta raționamentul inductiv era implicit, iar cel de al doilea este explicit, deci tot în sens diferit de ceea ce numește Wolff cunoștință filosofică. În schimb, *cunoștința matematicească* este tradusă fidel din original.

În legătură cu exemplele istorice date de Micu ne îngăduim să facem o paranteză. Pentru el, ca și pentru ceilalți învățați români, iluminismul nu este nici simplă influență din afară, dar nici o instituire unilaterală a rațiunii pentru critica orânduirii și instituțiilor feudale existente. El vizează un întreg proces istoric, grandoarea și declinul romanilor, precum și începuturile renașterii acestora ca români, respectiv marile realizări ale domnilor români în lupta cu turcii și cu alți cotropitori străini. Ca iluminiști, istoricii Școlii ardelene au nevoie de o cunoaștere rațională a trecutului, dar nu pentru justificarea prezentului, cum face școala istorică germană din secolul al XVIII-lea, ci pentru a lumina propriul popor de ce din strămoși atât de viteji și de respectați a ajuns el înrobit, în umilință, mizerie și ignoranță. Samuil Micu face istorie pentru a „lumina" neamul său, care, cunoscând adevărul și având pilda strămoșilor, trebuie să lupte pentru a-și redobândi bunăstarea materială și spirituală. Cunoașterea este pentru el atât cauza nemulțumirii față de prezentul insuportabil, cât și a optimismului său istoric: „Acèstea sunt care foarte pre scurt am socotit a le aduce pentru ceva cunoștință a neamului românesc, cu care câtuși de cât să pociu băga neamului românesc la inimă ca să gândească de sine și să caute din ce părinți și din ce oameni iaste și cât de puternic și de cinstit odinioară au fost și tuturor limbilor groaznic de stăpân! Iar acum să socotească la câtă ticăloșie au venit și cât iaste el cel mai de jos neam, o durère, slugă și rob, prost și neînvățat, sărac și lipsit. Și dintru această socoteală să-și deschidă *ochii minții* [rațiunea n.n., I.L.] și măcar

puțintel, ca printr-o crepătură, să zărească statul [starea, situația, n.n., I.L.] său, și privind la cei de demult ai neamului său părinți, să nu facă de ocară mărirea acelora carii era oameni învățați, oameni războinici vitèji, oameni care sus căuta, nu se lăsa proști și robi. Acèstea ca într-o oglindă privindu-le, să înceapă a gândi și de mișlociri cum să se poată face iarăși cinstit, iarăși mărit, să se apuce de învățătură, că prin învățătură să câștigă înțelepciune și prin înțelepciune să dobândește fericirea"[29]. Aceleași temeiuri și aceleași idealuri îl călăuzesc și când se adresează claselor avute ale națiunii; „...ci mai înainte de toate să se muncească ca toate învățăturile și știința în limba sa să le aibă, că atunci și mai lezne și mai mult vor putea învăță, ci pentru aceasta cei ce pot și au modru, bine iaste să învète grècește și latinèște și alte limbi. Cât de vestiți și de măriți sunt nèmții, italii, anglii și alte neamuri care toate învățăturile le au în limba sa, cărora nu le iaste rușine de limba sa." *(Ibidem,* p. 91.) Important este însă că toți fiii neamului său să se folosească de izvoarele înțelepciunii și „fericirii". „...și alte cărți de înțelepciune [cum socotește el și *Loghica* pe care o tălmăcește] să le cetească cu de adinsul, că întru acèlea și mișlociri spre fericire vor afla și vor vedea cum alte neamuri din robie s-au scos și s-au fericit și au crescut, și prin acèstea să le urmeze: Iar de cèle ce au făcut neamurile care din fericire au venit la ticăloșie, să se ferească" *(ibidem,* pp. 91–92). Micu observă mărirea și decăderea popoarelor, poate inspirat din D. Cantemir sau chiar din Giambattista Vico. E vorba de schema generală pentru că, altfel, deși pune preț pe cunoașterea istoriei, el vede istoria încă raționalist-metafizic, neînțelegând dezvoltarea socială și, ca atare, nedeosebindu-se prea mult de modul wolffian de interpretare a faptelor, adică în fond anistoric. La baza optimismului său stă atât încrederea în rolul cunoașterii istoriei de către conaționalii săi cât și forța de influențare pe care poate s-o exercite exemplul strălucit al glorioșilor strămoși asupra contemporanilor săi. În mod deliberat Micu nu o dată le spune românilor romani, iar romanilor români, indiferent de perioada istorică în care se petrec lucrurile. Oricum, pentru Micu există o unitate de misiune națională în a scrie cărți de istorie, gramatici, traduceri literare și tălmăciri de cărți filosofice.

Închizând paranteza prilejuită de exemplele istorice folosite de Samuil Micu, trebuie să conchidem că, în primul capitol, atât originalul latin, cât mai ales tălmăcirea lui românească, deși

admit dogmele wolffiene cu privire la împărțirea și natura cunoștințelor, vin, cum am văzut, și în contradicție cu ele înseși, dând o apreciere mai pozitivă cunoașterii istorice decât Wolff. În schimb, în capitolul al II-lea – *De partibus et divisione Philosophiae (De părțile și împărțirea filosofiei),* nici Baumeister, și nici Micu nu se îndepărtează de poziția wolffiană, amintită pe parcurs, și nu merită să stăruim asupra ei decât în măsura în care relevă eforturile învățatului transilvănean de a crea o terminologie românească. Mai întâi, însă, câteva cuvinte despre § 15 din primul capitol, în care sunt expuse cele trei exigențe ale stilului filosofic, traduse de învățatul ardelean absolut fidel.

Crezându-le probabil inexistente în original, Lucian Blaga era, pe bună dreptate, entuziasmat de ele.[30] Faptul că reprezintă o traducere nu le scade prea mult valoarea în condițiile cunoscute ale epocii. Există însă un alt capitol care se referă mai îndeaproape la terminologie și în care Samuil Micu își îngăduie într-adevăr unele precizări proprii în spiritul său de ideolog al deșteptării naționale, recomandând îmbogățirea limbii cu neologisme precumpănitor latine, deși nici aici nu se îndepărtează prea mult de original (cf. *Loghica,* p. 58).

Să trecem însă deocamdată la împărțirea și denumirea științelor, care, după cum remarcam, sunt prezentate în cel mai ortodox spirit wolffian: „Partea aceea a filosofiei, carea cuprinde adevărurile cèle de lipsă de fericire și întălègerea (mai mult) de cât faptele le îndepărtează, cu cuvânt grecesc *teoretică* să zice, adică privitoare cu mintea [...] Iară învățăturile, care dau porunci cum să-și îndrepteze omul faptele, obiceiurile și nāravurile sale, cu cuvânt grecesc să zice practică filosofie, adică lucrătoare" *(ibidem,* pp. 16–17). Față de originalul latin, Samuil Micu indică și originea grecească a termenului. Referitor la împărțirea disciplinelor științifice în categorii corespunzătoare, redăm doar denumirile, fără definirea conținutului lor. Astfel, din filosofia teoretică fac parte *„Filosofia cea firească, adecă fisică"* (în original; *„Philosophiam naturalem sive Physicam"); „Metafizica" („Metaphisicam")* care cuprinde patru părți: *„ontologhia", „cosmologhia", „psichologhia", „teologhia firească" (Loghica,* p. 17; Baumeister, *op cit.,* p. 10.)

Observăm că Samuil Micu lasă la o parte foarte importanta subîmpărțire a psihologiei – în *empirică* și *rațională.* Vom

vedea că nu întâmplător, pentru că în actul de cunoaștere cărturarul român nu va separa cunoașterea senzorială de rolul rațiunii în prelucrarea datelor simțurilor. În continuare, filosofia practică este subîmpărțită în: a) „*Filosofia practică cea preste tot sau de obște* [...], b) „*Dreptul firei* [...]", c) „*Etica* [...]", d) „*Politica* [...]" *(ibidem*, pp. 17–18).

După această introducere filosofică generală în spirit wolffian urmează *Loghicii sau filosofiei cei cuvântătoare Prolegomena sau cuvânt înainte (Logicae sive philosophiae prolegomena),* care cuprinde paragrafele 19–28. Din nou precizări riguroase, cum cerea metoda „matematică" a lui Wolff, dar unde datele prezentate sunt comune oricărei logici formale obișnuite. În acest sens, logica naturală este identificată cu însușirea *naturală* a omului de a judeca și raționa, iar logica *artificială* cu logica formală învățată, cu arta de a gândi. Omul cu carte nu se poate limita la logica naturală. La rândul ei, logica artificială (ceea ce numim logica formală) se subîmparte în *teoretică* și *practică*. Cea teoretică se ocupă cu cele trei operații ale intelectului: *ideea* sau *noțiunea, judecata și raționamentul* (sau *silogismul)*. Cât despre logica practică, ea este enunțată ca o aplicare a logicii teoretice la cunoaștere. În logica formală de azi, ea corespunde metodologiei, dar la Baumeister se deosebește destul de mult de ceea ce se înțeleg acum prin problemele de metodologie în logică.

Prima parte, sau teoretică, se ocupă, de la Aristotel încoace, de cele „trei lucrări ale minții", semnalate în *Prolegomena (Logicae pars. 1. Theoretica seu de tribus mentis operationibus),* în bună tradiție aristotelică, deși în prefață autorul se grăbește să se desolidarizeze de „întunecimile turmei lui Aristotel". Înșiruind capitolele și paragrafele afectate celor „trei operațiuni ale minții", ne vom convinge atât de conținutul, cât și de forma tradițională a părții respective: cap. I. – *De Ideis seu notionibus* (§§ 29–53); cap. II. – *De usu vocum terminorum circa voces* (§§ 54–64), cap. III. – *De definitionibus* (§§ 65–70); cap. IV. – *De divisionis* (§§ 71–73); cap. V. – *Judiciis et Propositionibus* (§§ 74–104); cap. VI. – *De Ratiocinatione et Syllogismo* (§§ 105–125) și cap. VII. – *De Syllogismis minus ordinariis, itemque consequentis, quas vocant immediatis* (§§ 126–141).

Este o latură comună și utilă, fiindcă Wolff însuși n-a reușit, în această privință, să depășească obișnuita parte esențială a

logicii formale tradiționale, din care au fost înlăturate multe din școlile scolastice, care întunecau expunerea limpede a Stagiritului și o făceau mai puțin accesibilă decât forma ei extinsă originală, dar de o raționalitate exemplară. În aceasta constau, de fapt, atât meritele cât și neajunsurile acestei părți din *Logica* lui Baumeister, pe care Samuil Micu s-a străduit s-o tălmăcească pe cât posibil fidel. Dar, pentru că terminologia învățatului român era în curs de creare, preferăm, uneori, să traducem în limbajul nostru de azi textul, față de care orginalul latin ni se pare în asemenea cazuri mai inteligibil. În drumul spre idee, *Logica* lui Baumeister socotește necesar să definească prima etapă a generalizării logice, percepția simplă, care nu este altceva decât reprezentarea în minte a unui lucru, fără afirmație și negație. Se vorbește, apoi, de *noțiune,* denumită și *concept,* și pe care aniticii o numeau simplă aprehensiune. Trecând la sfera și conținutul noțiunii, se vorbește despre *modi* (felurile) în care sunt oglindite *lucrurile* înseși pe care le percepem. Din modul de reprezentare rezultă dacă ideea este clară sau obscură, calitate care contribuie la distingerea lucrurilor percepute de celelalte *(ibidem,* p, 17). Urmează, apoi, o prezentare sistematică a gradului de claritate a perceperii lucrurilor în diversele noțiuni. Clarității îi este opusă obscuritatea, ambele înțelese și în funcție de gradul de cunoaștere a lucrurilor; de aceea putem vorbi de o obscuritate completă și de una relativă. Se realizează, de asemenea, o întreagă clasificare a ideilor obscure din diversele propozițiuni. În bună tradiție raționalistă carteziană, clasificarea se face în noțiuni clare și distincte, și în altele confuze. Se procedează și la stabilirea „criteriului" de distincție, după ușurința de comunicare, înțelegere etc., de unde și subîmpărțirea în *complet* și *incomplet* distincte *(ibidem,* p. 20). Situându-se pe poziția raționalistă aristoteliciană, logica lui Baumeister este refractară oricărei orientări platoniciene. Fără să surprindă unitatea dialectică dintre general și particular, dintre individual și universal, se subliniază că generalul există în particular și individual: „Felurile și spiritele [noțiunile de gen și specie, n.n., I.L.] nu sunt ceva lucru care să aibă osebită a sa stare, ci se socotesc întru cèle singuratece" *(Loghica,* p. 41). Se poate observa că în această parte a logicii – respectiv la formarea noțiunilor prin abstractizare, explicarea abstractizării însăși Baumeister o face după Bilfinger[31].

În capitolul II din partea întâi, despre folosirea cuvintelor sau a termenilor, Micu traduce primul paragraf (54) astfel: (Ideile, care le închipuim, și le facem în minte, le spunem altora prin cuvinte, că cuvintele sunt semnele ideilor, care anume cu sunet încheiat [articulat, n.n.] le spunem. Sunet încheiat iaste toată vorba, care omul o vorbește și se poate scrie. Semnul iaste, a cărui idee îmi stârnește a altui lucru idee." *(Loghica,* p. 50.), care nu diferă prea mult de originalul latin al lui Baumeister, decât prin omiterea omonimiei cuvânt-termen și a trimiterii la explicația din ontologie. Se acordă un loc important terminologiei – propriu și impropriu folosite, după cum sunt explicați termenii metaforici și cei familiari, cu importanța lor pentru cunoaștere, în practica oratoriei și în creația literară. În paragraful 64 întâlnim și celebra comparație a cuvintelor cu banii (la români de la predoslovia lui Simion Ștefan încoace, reluată și de Șincai în prefața la *Catehismul cel mare),* precum și combaterea amestecului nedorit de cuvinte din limbi străine, de folosire nerațională a neologismelor.[32] Sunt respinse, de asemenea, semidoctismul și snobismul, chiar dacă nu sunt definite cu acești termeni.

Pentru Samuil Micu, care trebuia să se lupte cu o limbă încă insuficient cizelată și precizată sub aspect științific, lucrurile se prezintă oarecum diferit. Și el dorește claritate și omogenitate, dar trebuie să țină seama de sărăcia limbii științifico-filosofice la care apelează. Astfel, dacă în traducerea părții a II-a a textului latin menționat Micu este mai apropiat de original: „Fiindcă pentru aceea vorbim ca alții să ne înțeleagă, nu să cade să amestecăm cuvinte străine în vorba românească, adecă: nemțește sau ungurește, cu turcești și slavonești sau dintralte limbi, mai ales când vorbim cu de cei mai proști" [simpli, neinstruiți, n.n.] *(Loghica,* p. 57), în privința primului aspect, adică al folosirii unor termeni general valabili, inexistenți în stadiul respectiv al limbii române, el optează și pentru neologisme, dar cu măsură și circumspecție: „Iară unde lipsește limba noastră cea românească și nu avem cuvinte, cu care să putem spune unele cuvinte, mai ales pentru învățături și în științe, atunci cu socoteală, și numai cât èste lipsa, putem să ne întindem să luăm cuvinte ori din cea grecească, ca din cea mai învățată, ori din cea latinească ca de la a noastră maică, pentru că limba noastră cea românească iaste născută din limba cea latinească" *(ibidem,* p. 60).

Reținem din nou unitatea de concepție a lui Samuil Micu tălmăcitorul de lucrări filosofice iluministe și ideologul național, cu dragoste pentru popor, dar și neînduplecat când este vorba de valoarea crezului său latinist pentru dezvoltarea limbii și poporului român. Mai întâi interesul de a putea fi citit și de cei mai „proști", iar în al doilea rând ridicarea la idealul de „roman" prin latinismul lingvistic ponderat, când acesta este absolut necesar.

Capitolul III se ocupă amănunțit de definiții, de condițiile lor, cu notele caracteristice și în termeni adecvați. Nu sunt excluse exemplele celebre din Cicero *(Paradox.,* V.C.I), respingerea cercului vicios și a folosirii cuvintelor ambigue și metaforice. Când notele sunt neesențiale, definiția este doar nominală, dar când acestea aparțin lucrurilor precise, avem de-a face cu definiții reale. Pentru a înlătura orice echivocuri, Baumeister își părăsește din nou maestrul și se reîntoarce la antici, pentru stabilirea exactă a sferei și a conținutului cuvintelor folosite, ceea ce presupune să se țină seama, în prealabil, de: etimologia, sinonimia și omonimia lor. De asemeni, se cere a nu se confunda definiția cu descrierea. Definiția întemeiată pe reflexia adâncă este cea filosoficească (cf. Baumeister, *op. cit.,* p. 43).

Capitolul patru – *De Divisionis* – demonstrează că această *„divisio"* (împărțire, clasificare) este prezentarea întregului în părțile sale.

În capitolul cinci se discută despre *judecăți* și „spuneri" (propoziții), precizându-se, sub aspect metodologic, ceea ce este identic și diferit în relația dintre categoria logică (judecata) și cea gramaticală (propozițiunea). În același context se analizează, de pildă, când anume formularea, judecata este *propoziție* sau *enunț,* este adecvată sub aspect logic sau de ce, între subiectul și predicatul logic, verbul a fi se numește „copulă". Pe seama lui Iuliu Caesar, Baumeister operează toate distincțiile clasificării propozițiilor sub aspect gramatical și filosofic (când cuprind judecăți); simplă și complexă (în gramatică); afirmativă și negativă (tot în gramatică etc.), dar universală și particulară în filosofie (care, la rândul ei, poate fi afirmativă și negativă etc.). Tot în legătură cu propozițiunea logică se fac și alte clasificări, privind raportul dintre conținutul lor în formulare, subiect ± predicat, stabilind următoarele tipuri de judecăți *de*

relație, întemeiate pe: α) *Oppositio*, β) *Subalternatio*, γ) *Conversio*, δ) *Aequivalentia*. După cum, în situațiile concrete ale valorii lor, ele se mai numesc contrarii, contradictorii, aequipolare etc. *(Ibidem*, p. 45–56.)

Ultimele două capitole, VI și VII, din partea teoretică a *Logicii* lui Baumeister se ocupă, după cum arătam, de *raționament* și *silogism (De Ratiocinatione et Syllogismo* și *De Syllogismis minus ordinariis itemque consequentiis, qua vocant immediatis)*. Primul formulează toate condițiile și regulile raționamentului deductiv, respectiv ale silogismului. Se analizează termenii raționamentului deductiv: major, minor și concluzia, respectiv premisa majoră, termenul mediu și concluzia. Deci, toate regulile aristotelice, banalizate de-a lungul sutelor de ani de tratare didactică obișnuită. Este expusă, apoi, și analiza condițiilor raționamentului just, cu o mare bogăție de exemple pentru fiecare în parte. Sunt amintite și figurile scolastice de vocabule mnemotehnice. Spre deosebire de Baumeister, Samuil Micu desconsideră figurile silogistice scolastice, afirmând că nu sunt de folos, fiindcă nimeni nu se mai slujește de ele.

La capitolul VII se vorbește despre omiterea unor propozițiuni și despre transpunerea altora în realizarea raționamentului, precum și despre silogismele compuse: *condițional* sau *ipotetic*, *disjunctiv* și *copulativ*.

În sfârșit, trecem la partea a II-a, mai originală și în elaborarea lui Baumeister, dar îndeosebi în tălmăcirea lui Micu, fapt care, din păcate, n-a fost observat până acum de cei care s-au ocupat de ea. Am arătat împrejurarea în care am ajuns la descoperirea unor aspecte demne de luat în seamă și nemenționate până acum.

Așa după cum s-a putut vedea, deși nu și-a trădat poziția specifică de exponent al unei ideologii naționale, în care un rol însemnat îl joacă latinismul istoric și lingvistic, Samuil Micu a tradus destul de fidel *Logica* lui Baumeister. La rândul său, Baumeister însuși, cu abaterile amintite (folosirea unor interpretări contemporane, ca și anumite concesii destul de serioase față de logica formală aristotelică tradițională, inclusiv unele reminiscențe scolastice), este, de asemenea, relativ fidel lui Wolff, în special în partea filosofică introductivă, care credem că e potrivit să fie numită *metafizica logicii*, fiindcă Wolff, care scrie despre totul din univers (plante, animale, sisteme solare,

planete, sateliți, Dumnezeu, economie), înainte de a-și expune metoda matematică, apelează la principiul noncontradicției, căruia îi adaugă derivata lui așa-zicând deterministă, numită de el principiu al rațiunii suficiente. Orice lucru posibil care nu se contrazice în sine poate deveni astfel real, deci are cauză suficientă pentru a fi. Cum spuneam, acest aspect, ca și clasificarea științelor a fost menținut și de Baumeister, pentru a se trece, treptat, la o expunere „cuminte", tradițională a noțiunilor, definițiilor, judecăților și raționamentelor.

În partea a II-a, încă din prefață, Baumeister ne avertizează că despre *probabilitate* („adevărul părut") și-a expus propriul punct de vedere, folosind, între altele, aplicări ale lucrării lui Rambach, *Institutiones hermeneuticae sacrae*[33], o întreagă expunere despre elocință, etc., dar respectând unele laturi slabe ale eclectismului wolffian, cu preluări din Descartes asupra cunoașterii empirice. Aici Samuil Micu și-a îngăduit însă ca, folosind ceea ce socotea just din Baumeister, să omită aspecte importante neconvenabile.

Să precizăm, mai întâi, că textul original latin cuprinde în întregime 222 paragrafe, dintre care 141 constituie introducerea filosofică generală + partea teoretică și 81 de paragrafe, partea a II-a. De reținut, de asemenea, că, în partea a II-a, la Baumeister există și o intercalare *De eloquentia* (de 28 paragrafe speciale – între § 200 și § 201). Tălmăcirea lui Micu nu numără decât 212 paragrafe, fără să omită însă nici unul din partea întâi a *Logicii*, care se încheie, ca și la Baumeister, cu paragraful 141. Această deosebire n-a fost remarcată până acum. Se vede că nici nu s-a făcut o confruntare a originalului latin al lui Baumeister cu tălmăcirea românească. Și după toate acestea s-au formulat aprecieri de genul celei citate din D. Popovici, ca să nu mai amintim și de lucrări ale unor specialiști în alte discipline, care iau de bună afirmația că Samuil Micu a adus adăugiri neînsemnate textului original. Dar, înainte de a discuta conținutul paragrafelor greșit numerotate, trunchiate, contopite și omise propriu-zis, fiindcă aceasta e realitatea, să vedem ce n-a tradus Samuil Micu din partea a II-a a *Logicii* lui Baumeister, cum de i-au ieșit lui Micu doar 71 de paragrafe, în loc de 81, cât are originalul + cele 28 speciale intercalate.

În capitolul I – *Despre adevărul cel de peste tot (De veritate in genere)* originalul și tălmăcirea sunt, aproximativ, la fel,

cuprinzând ambele paragrafe 142–145. Şi în capitolul II (având ca titlu original: *De iis quae veritati adversantur. Falsitate. Errore, Praeiudiciis et Falaciis)* tălmăcitorul respectă atât conţinutul textului, cât şi aşezarea lui în pagină, de la primul (§ 146) până la ultimul paragraf (§ 156). Dar, odată cu primul paragraf din capitolul al III-lea *(De veritate certa)* apare şi prima deosebire. În mod firesc paragraful trebuia să poarte numărul 157, având acelaşi conţinut cu § 157 din originalul latin, dar dintr-o neatenţie, la S. Micu el rămâne tot 156, ca şi ultimul paragraf din capitolul precedent. În consecinţă se schimbă şi numerotaţia celor următoare. Astfel că tălmăcirea paragrafelor originale 157–164 este numerotată 156–163. Aşadar, până aici, în afară de greşala de numerotare de la primul paragraf, care atrage şi schimbarea numerotării celorlalte, tălmăcirea respectă, după cum vom vedea, destul de fidel conţinutul originalului latin. Paragraful original 165, numerotat 164 în tălmăcire, nu este tradus decât parţial (prima frază), iar restul este omis. În continuare, paragrafele originale 166 şi 167 nu sunt traduse. Apoi, din nou, paragrafele originale 168–190 sunt traduse destul de adecvat, dar sunt numerotate 165–187; tălmăcirea paragrafelor originale 191–192 este unificată într-unul singur, 188, după care traducerea celorlalte, de la 193 până la 195, este, de asemenea, fidelă şi corespunde celor din tălmăcire, numerotate însă de la 189 la 191. În continuare, originalele latine 196–200, la care se adaugă cele 28 speciale, intercalate după § 200 al textului principal şi consacrate *Elocinţei,* sunt omise cu totul în tălmăcire. Paragrafele latineşti 201–208 sunt transpuse fidel în româneşte şi corespund paragrafelor 192–199 din traducere. Textul tălmăcirii dintre § 209 şi § 210 este unificat, la Micu, în § 200. De aici şi până la sfârşitul *Logicii,* respectiv paragrafele latine 211–222, textul este tradus în întregime, originalului corespunzându-i în tălmăcire §§ 201–212. Iată, deci, cum se prezintă lucrurile sub aspect strict formal, ca şi explicaţia, de acelaşi ordin, de ce originalul latin are 222 paragrafe, iar tălmăcirea numai 212. Fiindcă, după cum va reieşi din analiza pe texte, nu este vorba de simple omisiuni fără importanţă.

Să pornim, deci, de la primul capitol din partea a II-a a *Logicii* intitulat ... *Despre adevărul cel de obşte (De veritate in genere),* unde sunt prezentate „îndreptările" care duc la

descoperirea adevărului, deci căile prin care poate fi descoperit acesta prin cele „trei lucrări" ale minții – noțiune, judecată și raționament. Dar, înainte se precizează ce este „adevărul" și de ce este el necesar (§ 142). Se trece, apoi, la cele trei feluri de adevăruri: 1) „metafizicesc", 2) „eticesc", 3) „loghicesc". Lucian Blaga observa în analiza sa asupra acestui capitol că Hegel va dezvolta conceptul de adevăr „metafizic" definit de Baumeister (după Wolff) și tradus de Micu „ca o potrivire între un lucru concret și «ideea» generală [în sens conceptual] a acestui lucru"[34]. Adevărul eticesc" este, cum era și firesc, tot o potrivire, dar între ceea ce gândești [„socotești"] și „ceea ce spui". În logică adevărul care interesează mai presus de toate este cel „loghicesc", definit drept „cuviința și întocmirea gândurilor noastre cu lucrul însuși", respectiv adecvarea ideilor despre lucruri cu lucrurile înseși, iar adevăr „loghicesc" se află în judecățile și raționamentele noastre: *„Veritas ergo logica est convenientia cogitationum nostrarum cum re ipsa"*. Și traducerea ar fi mai degrabă: „Deci, adevărul logic este potrivirea gândurilor noastre cu ele însele" (§ 144), care s-ar deosebi simțitor de ceea ce afirmă Micu în tălmăcire, dacă în paragraful precedent (143) propozițiunea ultimă nu ar arăta raportul între adevăr și lucru: *„Si denique remita nobis repraesentamus, uti in se est, veritas logica repraesentationibus nostris inesse dicitur"* Baumeister, *op. cit.*, p. 75).

În capitolul II *(Despre toate acelea care se împotrivesc adevărului, adică despre rătăciri, greșeli, prejudecăți și amăgiri),* Samuil Micu este, cum afirmam înainte, fidel originalului. Dar originalul însuși nu este prea fidel lui Wolff, deși Baumeister se referă direct la Wolff, dar și la Thomasius *(ibidem,* p. 78), când combate prejudecățile întemeiate pe principiul autorității. Se pare că prin Thomasius a preluat indirect însăși combaterea prejudecăților în spiritul lui Bacon (cu diferiții săi *„idola")*. Este adevărat, există în *Aufklärung,* de la specialistul în drept canonic Riegger și juristul Heineccius până la Wolff și diverșii săi discipoli din Germania și Austria, o serie de luări de poziție împotriva prejudecăților. Dar, în sistematizarea făcută de Baumeister se observă și „idolii" lui Bacon, după cum se observă spiritul acestui gânditor materialist și în distincțiile dintre „experiență" și „experiment". Reminiscențele din Bacon, precum și unele influențe din John Locke, referitoare la

psihologia cunoașterii empirice, sunt preluate, probabil, tot prin intermediul lui Thomasius, care acordă un rol mult mai însemnat experienței decât Wolff. Baumeister se reîntoarce însă, în spirit wolffian, la raționalismul lui Descartes, folosind îndoiala metodică a gânditorului francez *(ibidem,* pp. 78–79). Falsul rezultă, potrivit lui Baumeister, din nepotrivirea dintre ideea pe care ne-o facem despre un lucru și lucrul însuși și el apare în toate cele trei operații: în idei (pentru că lucrurile nu sunt conforme cu reprezentările noastre despre ele); în judecăți (dacă afirmă negând și neagă afirmând); în raționamente (fie construindu-le din premise false, din care deducem apoi concluzia, fie neglijând regulele raționamentului). Eroarea înseamnă substituirea sau confundarea adevărului cu falsul sau invers. Acest fel de eroare se mai numește confuzia judecăților. Prejudecata nu este simpla comitere a unei erori, ci o părere falsă preconcepută. Eroarea poate rezulta dintr-o judecată greșită, în timp ce prejucata este o judecată fără rațiune sigură și care precede orice judecată sigură, de unde îi vine și numele. Pentru înlăturarea prejudecăților se recomandă critica lor, pornind de la punerea lor prealabilă la îndoială (Descartes). Prejudecățile sunt împărțite după profesii: „în lucruri teologhicești", „filosoficești și doftoricești" și după vârstă: „a pruncieí, a juniei, a bărbăției și a bătrânețelor". Se trece, apoi, direct, la câțiva *„idola"* baconieni, între care locul principal îl ocupă prejudecățile „originii și izvorului", de la care pornesc „praeiudicia **auctoritatis** *humanae* (inclusiv „cea arhierească"), *„praecipitantiae", „proprietatis", „confidentiae", „diffidentiae",* dintre care multe sunt preluate de la diferite grupuri sociale, *„praeiudicia* **rectae, receptae hypotheseos sive doctrinae, familiae, nationis, patriae, antiquitatis, novitatis et innummera alia"** (unele dintre ele amintind de *„Idola flori, specus, theatri etc." (ibidem,* p. 78). Samuil Micu traduce fidel și nu ezită să combată și prejudecățile „teologhicești", ca și cele întemeiate pe autoritate (pe spusele) „arhiereului" (probabil că-l avea în față și pe episcopul Bob). Trebuie, desigur, să ne ferim de toate: de erori, amăgiri, înșelăciuni, dar nu mai puțin de prejudecăți. În privința celor din urmă Micu tălmăcește astfel, destul de exact, originalul latin: „Dintru aceasta luminat să vede că nimica altă nu poate atâta face, ca să ne ferim de prejudecăți, decât aceasta, adecă: ca pricinile, pentru ca fieștecare spunere o ținem

adevărată sau neadevărată, mai chiar [clar] și mai desfăcut, și mai dezvoltat și mai pre amănuntul să le ispitim, și să le cercetăm [investigația și verificarea, ambele de ordin materialist-empiric, n.n.] și nu îndată să judecăm, ci puținel să așteptăm având îndoială [de natură raționalistă, carteziană, după cum reiese și din continuare], până ce cu bună trezvire și luare aminte vom cugeta, ca așa cu cunoștință să fim..." *Loghica*, p. 131).

Un loc însemnat se acordă combaterii înșelăciunilor, cu citate din clasicii latini, în special din Cicero, *Lib. de Off.*, Cap. XXXII și T. Livius, Cap. LVIII și LIX (Baumeister *op. cit.*, pp. 79–80).

Înainte de a fi demascate și combătute, înșelăciunile sunt categorisite în: *fallaciae ambiquitatis, amphiboliae, compositionis, divissionis" (ibidem,* pp. 79–81).

În sfârșit, în capitolul al III-lea *Despre adevărul cel de bună seamă,* respectiv în latinește *De Veritate certa,* încep deosebirile menționate încă la începutul prezentării *Logicii.* Astfel, primul paragraf al originalului poartă numărul 157, iar al traducerii 156, deși în esență au același conținut. Se face aici o distincție foarte importantă între ceea ce pare *fals* și între ceea ce este cu adevărat fals, deoarece ceea ce prezintă o anumită similitudine cu adevărul propriu-zis se numește *adevăr probabil* sau „părut", cum îi spune Ș. Micu. Încă din prefață Baumeister ne avertizează că analiza adevărurilor probabile îi aparține mai mult decât izvoarelor folosite. Paragraful original 158, respectiv 157 în tălmăcirea lui Micu, revine la sublinierea că potrivirea sau nepotrivirea, dintre subiectul și predicatul propozițiunii le face pe acestea distincte una cu alta, transformându-le în propoziții contrare, care se explică prin faptul că una este falsă și alta adevărată, lucru de care suntem absolut siguri. Adesea raportul nu este de potrivire sau nepotrivire sigură; ele se definesc tocmai prin incertitudine. Următorul paragraf, în original 159, iar în traducere 158, face distincție între certitudinea *obiectivă* și *subiectivă.* Datorită gradului de cunoaștere a lucrului respectiv, fiecare își formulează părerea sa, dar numai cea care se potrivește cu lucrul însuși este un adevăr obiectiv. Micu tălmăcește astfel: „Iară fiindcă unul mai ales, altul nu destul de ales cunoaște în spuneri legătura Temeiului și a Zisului, nu e minune că aceeași spunere unuia cu bună seamă este adevărată, altuia nu.

Tot ce în sine cu bună samă e adevărat, adevărat iaste că nu poate de-o dată să fie și adevărat și neadevărat; însă nu tot iaste adevărat, pentru acèia și nouă cu bună samă nu ne iaste adevărat.“ *(Loghica,* p. 142.) În spiritul eclectic wolffian se trece, apoi, la paragraful următor (în original 160 și în traducere 159), la căile descoperirii adevărului: „speriința“ *(„experientia“)* și „arătarea“ *(„demonstratio“):* „Doao căi sunt ca să putem ști ceva, că cu bună samă.este adevărat. Mai întâi de speriință, apoi de arătare mai chiar vom grăi.“ *(Ibidem.)* Am reprodus întregul paragraf, spre a se vedea că Micu admite ambele căi de a cunoaște dacă un lucru este adevărat sau nu; o parte comună, deocamdată, cu originalul. Definind experiența, Micu se menține pe aceeași poziție cu Baumeister, fiindcă în această parte Baumeister uită de rezervele grave ale lui Wolff cu privire la experiență. Paragraful 161 din original, respectiv 160 din tălmăcire, dă definiția experienței. O prezentăm în traducerea lui Micu: „Speriința o zicem că iaste cunoștința, carea să dobândește când luăm aminte de cèle ce cu simțirile le prindem. Așea judecă: cunoaștem, cum că focul încălzește, că nu cugetând, sau cu mintea cuvântând [raționând], am cerut și am aflat adevărul aceștiia, ci simțirea sa pe fieștecine l-au învățat“. *(Ibidem,* pp. 142–143.) Poziția este fidelă originalului și nu omite nimic.

În paragraful 162 din original, respectiv 161 din traducere, poziția filosofică empiristă a originalului și a traducerii este, evident, în spirit lockeian (avem în vedere experiența *externă* și *internă,* cea comună și cea specială, anume și cu pricepere făcută). Datele sigure ale experienței sunt folosite atât în original cât și în traducere pentru combaterea superstițiilor grosolane. Iată cum traduce S. Micu prima parte a paragrafului în cauză: „Despre speriință acestea să cade a le însemna: 1 Cum că toată simțirea, sau pricèperea și cunoștința noastră au iaste dinlăuntru, au dinafară“. În original se spune: *„omnis sensio sive perceptio“* – respectiv „orice senzație sau percepție“, dar Micu extinde conceptul de „senzație“, adăugându-i, ca opoziție, pe cel de „cunoștința noastră“, ceea ce va duce la apariția unor deosebiri între „noțiunile“ folosite, care vor contribui și ele la precizarea deosebirilor de poziție între original și traducere, rezultate din omiterea anumitelor paragrafe ale originalului. Poziția empirist-materialistă în cunoaștere este acceptată de

S. Micu fără nici o rezervă, chiar și în formularea ce depășește cadrul dat al textului original (traducerea, p. 143; original, p. 84). Acest fapt reiese și din cea de a doua parte a paragrafului: „2 Fiindcă sunt unele care, cu ajutoriul simțirilor, și cel învățat și cel prost le cunoaște; iară altele sunt, care numai cei învățați cu *sperimenturi* le cunosc, se vède cum că speriința una iaste proastă și de obște [**„vulgarem sive communem“**], care și cei învățați și cei proști o au; alta se zice cu meșteșug *[„eruditam sive artificialis“]*.

Cu speriința de obște și proastă și cei învățați și cei proști cunosc cum că focul e cald, însă cum că Aierul iaste greu numai cei învățați, multe sperimenturi făcând, au cunoscut.“ (Traducere, p. 143.) Deosebirea dintre original și tălmăcire nu este prea mare; cert este că Micu subliniază mai puternic deosebirea dintre *experiență* și *experiment,* în timp ce originalul amintește termenul de experiment doar în treacăt; *„non nisi erudita, experimentis variis institutis“*, ceea ce arată că S. Micu este familiarizat cu termenii fie direct din Francis Bacon, fie din fizica experimentală de care s-a ocupat în mod special în studiile sale. Poziția a III-a a paragrafului este tălmăcită astfel: „Numai cèle ce sunt și cad supt simțiri și le cunoaștem prin speriință“. Cât despre pozițiile 4 și 5, despărțite în textul original, la Micu sunt traduse legat, dar fără omisiuni esențiale. Se continuă, deci, cu poziția 4: „Drept acèia, ceia ce aduce speriința, ca să adeverezè [să argumenteze] vreo spunère, acèasta să cade să aducă vreo întâmplare singuratică *[„casum singularem“* în original, de fapt, întâmplare individuală], adecă: lucrul, care cu el s-au întâmplat sau cu altul“ [din nou un accent mai pronunțat în tălmăcire pe accepțiunea materialistă a experienței]; „Dintru carea a avea iaste cum că rău greșesc carii socotesc că au prins, și au cunoscut cu simțirile și să laudă că au speriință de lucru care niciodată nu l-au cunoscut cu simțirea, ci numai cuvântând, sau, închipuindu-și că de airea le-au venit în minte, au socotit, că așea iaste“ [în textul latin această eroare se numește *„vitium* **subreptionis,** *quid constitit in eo si nobis quid videmur experientiam et sensione percipere quod minime experimur“]* (traducere, p. 144; original, p. 85.) Importantă este și continuarea, în care, pe baza înțelegerii juste a experienței, sunt combătute foarte categoric superstițiile cu „duhuri“ și „strigoii“ (traducere, pp. 145–146).

Caracterul iluminist este evident și, spre deosebire de alte părți, aici este întemeiat pe înțelegerea justă a experienței ca izvor și mijloc de cunoaștere autentică, pe o poziție ce nu se deosebește, în esență, de modul de-a înțelege experiența nu al lui Wolff, ci al lui Locke însuși,

Paragraful următor, 163 în original și 162 în traducere, subliniază necesitatea unor reguli metodice pentru cunoașterea prin simțuri, prin experiență, pentru ca să se ajungă la cunoștințe valabile. În special Micu dă acest sens paragrafului, traducând doar esențialul din latinește, dar cu o finalitate mult mai pregnantă decât în original. În sfârșit, se trece la paragraful 164 din original și 163 din tălmăcire, care stabilește condițiile unei bune și valoroase cunoașteri prin experiență, preluată probabil de Baumeister din Thomasius și prin acesta din Locke, fiindcă nu este în spiritul ortodox wolffian, iar la Micu intervin, probabil, și propriile aprecieri, pornind de la cunoașterea fizicii galileo-newtoniene. Adăugându-i și partea introductivă, îl prezentăm, deci, în traducerea lui Micu: „De multe ori s-au făcut întrebare, oare simțirile noastre înșeală-ne și de ne înșeală, cum pot și să ne facă cale, ca adevărat, și fără îndoială să cunoaștem [este evident tonul foarte optimist, de încredere în cunoașterea empirică], carea ca să poți ținea bine, acèstea-ți înseamnă: 1. Simțirile, când se pun toate cèle de lipsă la simțire, nu ne înșeală; adecă: nu ne pun noao înainte, și nu arată vreun lucru mincinos, neadevărat, că simțirile ca simțiri nici întăresc, nici tăgăduiesc; ci judecățile cèle repede care le facem din simțiri, acèlea de multe ori ne înșeală [cunoașterea prin simțuri oferă un material adecvat pentru judecăți valabile, adevărate]; 2. Deacă așea vei îndrepta, și vei tocmi simțirile, ca de va judeca mintea după iele, să nu să înșèle, trebuie ca organele sau uneltèle cèle simțitoare să fie sănătoase, și o patimă să nu aibă. Pentru acèia cèl ce iaste ponivos [orb], sau nu are ochi sănătoși, nu poate să judece de văpsèle, sau cèl ce are friguri, de gustul bucatelor; 3. Ca mintea, când judecă după simțiri, să nu să înșèle, cèle ce le simțim mai cu luare-aminte trebuie să le socotim, că, cu cât mai de-adinsul și mai cu amănuntul socotești, și iai aminte, cu atât mai chiară [clară] iaste cunoștința (§ 32); și într-acest chip nu e așea mare primejdie că vei greși; 4. Foarte folosește ca lucrul care vreai să-l cunoști cu atâtea simțiri să-l cerci, cu cât se poate cerca. Că deacă cu mai multe simțiri același lucru vei prinde,

atunci ideea [respectiv conceptul, noțiunea] lucrului ce-l cuprinzi, mai chiară va fi (§ 32). Această îndreptare o au ținut Isaac, când cu simțirea au vrut să osibească pre Iacob; l-au auzit (iată auzirea), l-au sărutat pe Iacob (iată gustul) și au mirosit hainele lui (iată mirosirea), numai vederea au lipsit. S-au înșelat Isaac, dar nu cu simțirile, ci cu judecata, carea din simțiri prea repede o au făcut. Această îndreptare a simțirii o țin și doftorii, carii când vrea să cèrce leacul, să uită la el să-l vază, îl miroase și-l gustă: 5. Ca să nu te înșèle judecata, carea stă în simțiri, să cade să nu fie lucrul mai departe decât să poate bine prinde cu simțirea." *(Ibidem,* pp. 146–148.) Cum spuneam, originalul latin nu se deosebește esențial de traducere (Cf. *op. cit.,* pp. 86–87.)

După toate aceste reguli ale cunoașterii prin simțuri, absolut valabile pentru gânditorii materialist-empiriști (englezi), era limpede că trebuia să vină și o concluzie în acest sens. Paragraful următor, respectiv 165 din original și 164 din tălmăcire, conține această concluzie în prima frază, după care Baumeister, aducându-și aminte că este și „discipol al lui Wolff", trece la retractări, bineînțeles într-o formă cât mai elastică, spre a nu izbi prea tare contradicția dintre cele spuse înainte și cele ce urmează. Situându-se aici pe o poziție consecventă, Samuil Micu refuză să-l urmeze pe Baumeister în tribulațiile sale filosofico-psihologice idealiste. Revenind pe urmele lui Wolff, Baumeister minimalizează rolul cunoașterii prin simțuri în spiritul lui Descartes, care face din experiență o cunoaștere inferioară, confuză. Să vedem, deci, cum arată § 165 din originalul latin, respectiv § 164 din traducerea lui Samuil Micu. Mai întâi primul: *„Hic cautionibus circa sensiones experientiam que observatis, facile nunc via munietur ab veritatem"* [încerc o traducere mai apropiată de original: „Ținând seama de aceste stipulații în ceea ce privește experiența, ți se va deschide acum calea spre adevăr"], pe care S. Micu o tălmăcește, tot fidel, dar cu o concluzie fermă la cele formulate înainte, în spiritul empirismului materialist; „Aceste toate de vei lua aminte și le vei păzi, lezne vei umbla pre calea adevărului și-l vei afla" (în original p. 87; în traducere p. 148). Micu adaugă și rezultatul folosirii experienței, fiindcă nu este vorba numai de a deschide „calea spre adevăr" – pe care o recunoaște și Baumeister, „ci și de a-l afla", ceea ce pe plan empirist depășește toată filosofia

wolffiană, cu toţi discipolii ei mai mult sau mai puţin credincioşi. Traducând textul latin şi descoperind în el idei tratate la început într-un spirit ce se abate de la wolffianism, Micu îl urmează relativ fidel. Când însă Baumeister încearcă să dea îndărăt, făcând un adevărat *volte-face*, învăţatul român nu este dispus să-i repete şi contradicţiile. Paragraful 165 din original nu se opreşte până unde traduce S. Micu, ci continuă astfel; *„Experientia formamus nobis cum ideas sive notiones, tum iudicia et enuntiones. Notiones autem, experientia aquisitae, non nisi sunt individuales et singulares, iudiciaque, quae his notionibus, per experientiam formatis, nittuntur, appelantur intuitiva.*

E gr. TITIUM *videris, tunc notio, quam, ope sensionis de eo tibi formas, est individualis sive singularis. Si* TITIUM *videris ebrium, tunc indicium,* TITIUS *est ebrius, est intuitivum. Illud autem indicium, quod per raticionium ex iudicio intuitivo elicitur, dici solet indicium discurisivum sive dianoëticum. E gr.* TITIUS *est ebrius, ex alio quod memoria tibi fuggerit ebrius non esse mentis compos, tertium elicis.* TITIUS *non est mentis compos. Hoc tertium iudicium* **discursivum sive dianoëticum.“** *(Ibidem,* pp. 87–88.) Adică încercând să redăm în româneşte această minimalizare a cunoaşterii prin simţuri, proprie doar lui Baumeister, fiindcă S. Micu a omis-o, am putea să continuăm astfel: „Prin experienţă ne formăm nu numai idei sau noţiuni, ci şi judecăţi sau enunţuri. Noţiunile, însă, dobândite prin experienţă nu sunt decât individuale sau particulare iar judecăţile, care se sprijină pe aceste noţiuni formate prin experienţă, se numesc intuitive. De pildă, dacă îl vezi pe TITIUS, atunci noţiunea pe care prin lucrarea senzaţiei ţi-o formezi despre acesta este individuală sau singulară. Dacă pe Titius îl vei vedea beat, atunci judecata Titius este beat este intuitivă. Acelei judecăţi pe care prin raţionament o desprindem din judecata intuitivă se obişnuieşte să i se zică judecata discursivă sau dianoetică. De pildă, Titius este beat, te va face ca să-ţi treacă prin cap că beat nu eşti stăpân pe mintea ta şi vei deduce a treia judecată că TITIUS nu este în toate minţile. A treia judecată este discursivă sau dianoetică.“

Se poate observa cum prin aceste definiţii şi clasificări ale judecăţilor rezultate din cunoaşterea senzorială se ajunge implicit la minimalizarea valorii de cunoaştere a noţiunilor şi judecăţilor

întemeiate pe experiență, într-un spirit care amintește de raționalismul cartezian preluat de Wolff, dar pe care Micu nu l-a acceptat. Exemplele cu TITIUS continuă și în paragrafele 166 și 167 din originalul latin, pe care Micu nu le mai traduce. În primul (§ 166) nu mai este amintit, de fapt, exemplul cu TITIUS, ci, dimpotrivă, sunt prezentate și câteva considerații pozitive despre experiență, deși restrictive: *„Quamvis et notiones et iudicia, per experientiam formata, sunt singularia, nationes tamen universales possunt mutari"*. – O abatere empiristă de la Wolff, deși precaută, fiindcă este vorba de „câteodată", când și noțiunile și judecățile formate prin experiență pot fi totuși transformate din „singulare în universale", cu condiția ca *„ipsiusque adeo experientiae sensionumque ope, pervenimus ad notiones distinctas universales sive definitiones"*, adică, pornind de la aceeași experiență, mai exact de la rezultatul ei – senzațiile – „să ajungem la noțiuni distincte universale sau definiții", ceea ce potrivit concepției carteziene nu se poate obține decât prin cunoașterea rațională.

În continuare, Baumeister formulează o altă serie de subterfugii pentru a se reîntoarce tot la maestrul său Wolff[35].

Cât despre paragraful original omis de Micu, el este foarte lung, abundă în cunoscutele exemple cu TITIUS, pentru a recomanda tot felul de rezerve și precauțiuni, unele mai mult sau mai puțin justificate, care aproape anulează cele spuse mai înainte despre valoarea de cunoaștere a experienței și fac pregătirea pentru trecerea la importanța demonstrației, care este esențială în concepția wolffiană.[36] Ca erudit cu o serioasă apreciere a experienței reale, pe care nu o confundă cu latura ei cea mai insignifiantă, grosolan subiectivă, Samuil Micu are perfectă dreptate să omită asemenea paragraf. Baumeister își continuă netulburat expunerea minimalizând rolul experienței, pentru a sublinia, apoi, superioritatea „demonstrației".[37]

După omisiunile amintite, Samuil Micu traduce din nou, anume începând cu paragraful 168 din original, care devine la el 165. În felul acesta el trece direct, de la prezentarea experienței ca o cale sigură pentru aflarea adevărului, la rolul demonstrației. În acest sens, este interesant de urmărit cum arată prima frază din noul paragraf în traducere și în original (§ 165): „Până acum, am zis de speriință, să zicem ceva și de arătare [demonstrație]. Arătarea zicem că iaste împletirea și legătura

cea mai cu bun rând a cuvântărilor [a raționamentelor]. În arătare nu să spun altele, fără numai cèle ce sunt adevărate, adecă: arătarea iaste adeverirea spunerii [propoziției] sau a lucrului ce să zice, cu temeiuri adevărate și fără îndoială" (p. 149) care, în formularea lui Baumeister, sună astfel: „*Hactenus de experientia. Sequitur, ut de* **demonstratione,** *tanquam altera veritatis certae fonte* [dintr-alt izvor cert al adevărului] *pauca ad feramus.* **Demonstrationem** *vocamus connexiones ratiocionum* [raționamentelor] *in quibus nullae praemissae, nisi certae, admittuntur* [numim demonstrație conexiunea demonstrațiilor, în care nu se admit nici un fel de premise, dacă nu sunt sigure]; *sive* **demonstratio** *est probatio theseos sive propositionis alicuius, certis et indubitatis principis nixa"* (p. 91).

Din limbajul specific se observă că Baumeister încearcă să se apropie din nou de Wolff, în opoziție cu Samuil Micu, care nu-i acordă „demonstrației" un rol mai mare decât experienței.

În continuare, paragraful 169 din originalul latin corespunde paragrafului 165 din tălmăcirea lui Micu, iar pozițiile explicative, care statuează regulile demonstrației corecte, la Micu se îndepărtează pe alocuri de original și, ca atare, și de concepția wolffiană. Pentru exemplificare, transcriem traducerea lui Micu, iar din originalul latin prezentăm, în paranteze, numai părțile tălmăcite mai liber, care atrag după ele și modificări de interpretare: „Îndreptările arătării sunt acèstea: I. Nu toată adeverirea vreunei spuneri să poate sau trebuie să se zică și să se ție arătare, măcar că toată arătarea iaste adeverire [„*probatio"*]. [În textul latin, mai lung se dau și niște exemple sofisticate]. II. Temeiurile sau începuturile arătării „*Principia demonstrandi"*] să chiamă spunerile acèlea pe care ca pre niște stâlpi să proptèște arătarea. De acèstea sunt hotărârile, axiomele și alte spuneri, care așea sunt de chiare cât nu să pot mai chiar arăta". Baumeister scrie: „*Huc pertinent definitiones, axiomata* (până aici textul este identic), *experientiae postulata, aliae item propositiones, quae itam demonstratae sunt"*. „III. Când spunerea cea de arătare se adeverează din axiome și din cunoștințele cèle de obște și din hotărâri, atunci să zice că arăți *din cèle mai dinainte [„a priori"].* Iară când adeverezi ceva din speriință, care prin simțiri se dobândește, arătarea să zice din *Cèle de pre urmă [„a posteriori"].* Alții arătarea cea din cèle mai dinainte

[„a priori"] o zic că iaste adeverirea acèia cu carea arăt că fapta purcède de la pricina sa." Baumeister prezintă poziția raționalistă dogmatică în forma sa completă: *Alii ita: Demonstratio* **a priori** *est illa probatio, qua efectum ex sua causa demonstro:* **a posteriori,** *cum causam ex effectu probo"* (în traducere, p. 150; original, p. 92).

Demonstrația este clasificată, în continuare, *în analitică* și *sintetică.*

Capitolul IV *[De veritate probabili* sau în tălmăcirea lui S. Micu, *De adevărul cel părut]* trebuia să fie, după cum anunță autorul originalului latin, mai puțin wolffian și, ca atare, mai original. Este adevărat că, fiind raționalist dogmatic, Wolff nu operează cu nuanțe de adevăr insuficient de general (care oricum, se întemeiază pe cunoașterea empirică și trebuie să recurgă la raționalismul inductiv, desconsiderat de el). De aceea, Baumeister este nevoit să treacă la o tratare diferită a problemelor pe care le ridică „adevărul probabil", după cum Samuil Micu traduce, și în continuare, selectiv. Să urmărim, însă, concret raportul dintre tălmăcire și originalul latin.

Primul paragraf original, 177, poartă numărul 170 la Samuil Micu și este tălmăcit destul de apropiat, mai ales că exemplele sunt luate din CICERO.[39] Vom da, deci, cuvântul tălmăcitorului. Ce anume înțelege prin adevărul probabil [„cel părut"] și valoarea lui, deocamdată, practică: „Precum până acum am tâlcuit cèle ce să țin de cunoștința cea cu bună samă adevărată, așea acum rândul ne aduce la cèia ce să împrotivèște adevărului cel cu bună samă [„sigur"], că de multe ori ni să întâmplă, de așea puține vedem din cèle ce trebuie să le vedem, ca să putem bine cunoaște lucrul, cât lucrul ce-l voim să-l știm nu-l putem chiar cu bună samă și fără de îndoială ști. La o întâmplare ca acèasta zicem că adevărul cu *părère* îl cunoaștem. Drept acèia spunerea cea părută, întru care zisul pentru oarece sèmne [indicii], și asemănări de adevăr să zice de temeiu, și să zice oarece sèmne și întâmplări și asemănări de adevăr, judecăm că adevărat așa iaste acel lucru, de carele iaste întrebare și cercare." (Traducere, pp. 158–159.)

Deci, adevărul probabil sau *„părut"* reprezintă un grad de cunoaștere a realității, este o părere întemeiată pe anumite indicii și similitudini evidente de adevăr. Paragraful 175 din original, tradus ca § 168, la fel de fidel ca și cel anterior, dez-

voltă alte aspecte ale adevărului probabil, îndeosebi ale părerii în sensul cel mai propriu al cuvântului, care nu aduce neapărat indicii și asemănări care să dovedească adevărul, ci reprezintă mai degrabă un fel de credință, care poate fi complet infirmată de fapte, din care izvorăște această părere. Deci „părutul“, respectiv „probabilul“, nu este o categorie a neîncrederii în cunoașterea incompletă, din mers, ci, dimpotrivă, are un caracter stimulativ.

În paragraful 172, respectiv 169 în traducere, se discută, între altele, despre consensul unanim și adevărul probabil și, în legătură cu aceasta, despre argumentul existenței lui Dumnezeu întemeiat pe consensul popoarelor. Concluzia privind ultimul aspect este, atât în original, cât și în tălmăcire că existența lui Dumnezeu întemeiată pe consensul popoarelor nu reprezintă decât o simplă părere.

Adevărul „părut“ nu este însă desconsiderat de Baumeister și, cu atât mai mult, de Samuil Micu. Fundamentarea acestei varietăți de adevăr îi oferă iluministului german posibilitatea de a pune în discuție valoarea cunoștințelor dintr-o seamă de discipline științifice. Dar, înainte de a se ocupa de fiecare în parte Baumeister subliniază diferența specifică: „Multe și diferite sunt spițele și chipurile părerii. Alta iaste părerea cea istoricească, alta cea fizicească, alta ermeneuticească și tâlcuitoare, alta practicească, despre care pe rând și deosebi vom spune“ *(ibidem,* p. 163). Prezentarea fiecărei „spițe“ de păreri constituie totodată un început de critică a izvoarelor istorice, de definire a legilor fizice, de interpretare a lucrărilor literare și de îndreptar practic în problemele acute ale vieții. Deși inspirată dintr-o serie de autori pe care îi și indică, această parte a *Logicii* lui Baumeister depășește îngustimea dogmatică a raționalismului wolffian. Curățită și de inconsecvențele lui Baumeister, tălmăcirea lui S. Micu ar merita, desigur, să fie reeditată. Retipărirea ar defini mai exact adevărata contribuție a Școlii ardelene la răspândirea unei gândiri filosofice progresiste în țara noastră.

Introducerea în clasificarea adevărurilor probabile se face în paragraful 173 din original, respectiv 170 în traducere, pentru a se trece, apoi, la criteriile de stabilire a gradului de adevăr, între care, alături de indicii de adevăr sigur sau de asemănare cu el, se apelează și la credință (nu în Dumnezeu, ci de fapt, la *încre-*

derea în posibilitatea omului de a-și completa cunoașterea unor lucruri și fenomene). Formularea lor este dată în paragraful latin 174, respectiv în 171 al traducerii. Ce fel de credință e aceasta se lămurește în paragraful următor (175 în original și 172 în traducere). Pentru a putea verifica dacă cele omise în legătură cu un lucru sau un fapt sunt adevărate sau mincinoase, este nevoie de niște criterii orientative, pe care le tratează originalul latin în paragraful 176, iar tălmăcitorul în § 173.

Aceste criterii sunt formulate în paragraful următor (177 în original și 174 în tălmăcire).

Paragrafele originale 178 și 179 se ocupă de mărturii și sunt traduse fidel în § 175 și § 176 din *Loghica* lui Micu. Paragrafele următoare, 180 și 181 din original sau 177 și 178 din tălmăcire, continuă să prezinte specificul interpretării veridice a mărturiilor.

Ca istoric, Samuil Micu este de-a dreptul încântat să se ocupe de „lègile părèrii cei [celei] istoricești", pentru care traduce și adaptează paragraful original 182 în § 179 din lucrarea sa. Paragraful 180 din tălmăcire este foarte scurt (corespunde în original § 183) și subliniază doar insuficiența datelor furnizate de martorii menționați *(ibidem)*.

Paragrafele 181 și 182 ale tălmăcirii corespund originalelor 184 și 185 și sunt extrem de interesante, fiindcă se referă într-adevăr la izvoarele și cunoștințele istorice, unde și Baumeister recurge la o bibliografie mai specific istorică, în special în cel de al doilea paragraf; „Acum bine să socotim de modul povestirii în părèrea cea istoricească, despre care aceasta-ți înseamnă:

1) Cèle ce vă spun istoricește, adecă: cu vorbă, și cu graiu neîmpodobit, și prost, acèlea mai mult se apropie de adevăr decât cèle ce cu vorbă înaltă și împodobită, sau cu versuri și cu stihuri să grăiesc. 2) În vorba cea istoricească toate ce se spun chiar și nèted, și fără de podoaba vorbei. Iară cèle ce le povestesc oratorii, retorii sau poeticii, acèlea sunt cu vorba înaltă și cu multă podoabă, și cu multe cuvinte, cât abia să poți cunoaște, așea de acoperit e lucrul. Cèle ce le spun Iulie Caesar și Livie [Tit Liviu] mai de mare credință sunt vrèdnice decât care cu vorbă adâncă și trufașe le povestește Curție [Curtius] de Alexandru cel Mare" *(ibidem*, p. 171).

Se poate observa idealul său de istorie obiectivă, clară, directă şi fără metafore sau alte procedee oratorice sau literare, care ar putea denatura exactitatea datelor.

Paragraful 186 din originalul latin lărgeşte cadrul adevărului probabil [„părut“] de la părerea istorică, la *„probabilitatea ermeneutică“*, căreia i se va adăuga ulterior *„părerea politicească“*. În opoziţie cu Wolff şi tinzând spre o poziţie proprie, în această parte a *Logicii* Baumeister dezvoltă, într-adevăr, o metodologie a unor ştiinţe în plină eclosiune în secolul al XVIII-lea, ştiinţe aservite şi închistate înainte de scolastică, deşi avuseseră un statut favorabil încă în antichitate; rolul şi contribuţia istoriei omeneşti fuseseră precizate de Herodot, istoria se perfecţionase cu Tukidides şi îşi găsise locul ei în clasificarea lui Aristotel, după cum politica însăşi fusese definită de la început de acelaşi gânditor sub latura ei esenţială ca activitate specifică a lui *zoon politikon“*, după cum tot Stagiritul îi dăduse omenirii, pe lângă *Poetică*, şi un început de interpretare ştiinţifică a operelor scrise în general, sub numele de *hermeneutică*.

În Germania vremii, când se afirmau discipolii lui Wolff şi Thomasius pe diferite planuri, între cei care se ocupă în mod special de hermeneutică l-am amintit pe Johann Jakob Rambach, elev al pietiştilor A.H.F. Francke şi Joachim Lange, duşmanii lui Wolff. Cunoscut ca poet patriotic ocazional, Rambach acordă din fragedă tinereţe un interes susţinut şi pentru tâlcuirea episoadelor literare parabolice din *Biblie*, devenind unul din fondatorii ermeneuticii germane a textelor „sfinte“. Pietismul obliga la comentarea cărţilor „sfinte“, iar Rambach şi-a dedicat activitatea părţilor ei literare, într-un studiu mai amplu, apărut pentru prima dată în 1724, apoi, retipărit de mai multe ori, intitulat *Institutiones hermeneuticae sacrae*, şi menţionat, sub denumirea mai scurtă de *Institutiones hermeneuticae*, de către Baumeister, care se foloseşte de el, mai ales că latura *sacră* este aproape întâmplătoare, din moment ce esenţiale rămân tălmăcirile părţilor quasi-laice, pe de-a-ntregul literare.

Înainte de a trece la noua disciplină, care se închega alături de *Estetica* lui Baumgarten, să urmărim clasificarea ştiinţelor adevărului probabil („părut“) din partea a II-a a *Logicii* lui Baumeister, parte în care acesta l-a cam abandonat pe maestrul său Wolff. Astfel, în paragraful 186 al originalului şi 183 al

tălmăcirii, este definită *ermeneutica* însăși: „Părerea cea ermeneuticească iaste, când în scrisoarea [scrierea, n.n.] vreunui scriitoriu dintr-unele stări-împrejur [„circumstantiae"], adecă: din însemnarea, și încheierea [concluzia, judecata de apreciere, n. n.], sau legătura cuvintelor și din vrèmea în care au scris, și din sfârșitul, și din patima scriitorului încheiem, să zicem că așea să înțelège scrisoarea acèia, și aceasta au înțeles scriitorul acèla".

Paragraful 187 al originalului, respectiv 184 al tălmăcirii, constituie esența acestui prim început de ermeneutică în limba română și a fost tradus de S. Micu în forma lui largă, elaborată cu pasiune și multă înțelegere. De fapt, noua disciplină venea în sprijinul său, care avea preocupări literare, prezente chiar în două din paragrafele *Scurtei cunoștințe a istorii românilor,* unde se ocupă de *Scriitorii cei din români* și *Alții scriitori românești* (printre aceștia din urmă se trece și pe sine). Deci, departe de a fi fără interes pentru literatură și interpretarea ei, cum afirma cu ani în urmă un oarecare critic literar, Samuil Micu, traducătorul *Bibliei,* al fabulelor lui Esop și al lui Lucian din Samosata, din „elinie", într-o splendidă limbă vorbită de popor, face „pre limba românească" și primele noțiuni de interpretare a scriitorilor și operelor lor, după cum scrie și un început de istorie literară. Dar să lăsăm să vorbească acum însuși paragraful cu pricina din *Logică* (prelucrat de Baumeister după Rambachius și nu după Wolff, deci asumându-și riscul de a se îndepărta de maestrul său recunoscut și încă folosindu-se de lucrarea unui discipol al dușmanilor acestuia): „§ 184. Cèl ce vrea să înțeleagă ce au scris scriitorul – tălmăcește S. Micu – să cade, ca bine să știe limba, în carea au scris scriitoriul, și toată adâncimea și meșteșugul limbii aceiia să cunoască.

Dintre carea se vède, cum lezne pot să greșească acèia, carii vrând să tâlcuiască [interpreteze] pre vreun scriitoriu să lasă în nădèjdea și în credința altora [preiau aprecierile și judecățile de valoare ale altora] carii-au întors, și au tălmăcit acea scrisoare [scriere] de pre limba cea dintâi [din original].

2) Când tâlcuiești pre vreun scriitoriu, ia sama, să știi eresul lui [din ce grupare face parte], inima și patima, deregătoria, vrâsta și vremea, pre care au scris și sfârșitul [scopul] pentru care au scris [Înainte de Taine se invocau timpul și mediul în care a fost scrisă opera, precum și tendința ei].

3) Pogoară-te în sistema scriitorului [necesitatea de a examina opera dinlăuntrul ei], pre care o tâlcuiești, și alége, cèrne-l [selectează și desprinde], și cearcă din ideile lui, și cuvintele, și înțelesul lui din ideile noastre să-l tâlcui.

4) Trebuie a lua sama ca, când tâlcuiești, să nu aduci și să arăți ori ură, ori iubire către scriitoriu [necesitatea imparțialității, a obiectivității critice], ori măcar ce alte prejudecate socotéle [se respinge interpretarea întemeiată pe idei preconcepute, teză valabilă, credem, și pentru criticii noștri de azi].

5) Când tâlcuiești pre scriitoriu, să cade, să iai sama la rândul cuvintelor, și al graiului, cu ce unire și tocmeală sunt legate unele după altele, și șirul, care cuvinte după care vin [idei foarte moderne ce anticipează analizele formaliștilor ruși și ale structuraliștilor de azi, n.n.], și céle unite să nu le desunești, nici să le desparți.

6) Locurile scriitoriului, care se cheamă paralele, adecă; asemenea, sau despre acel lucru și airea [aiurea] scrie, să cade să le alături [să le compari], și céle mai întunecate din céle mai iluminate și mai chiare [clare] să le tâlcuiești [Adecă să apreciezi opera în unitatea și diversitatea ei].

7) De la ințălesul [„ratione intellecti"] care să chiamă propriu sau nemutat [neschimbat], fără de socoteală să nu te duci la alt ințăles, și nimic să nu socotești că e nepropriu sau mutat sau zis, fără numai când lipsa [carența, absența] și cuvioasa pricină [cauză perfect justificată] va sfătui aceasta.

8) Tâlcuirea cea mai blândă și mai bună [aprecierea cea mai îngăduitoare și favorabilă] să cade a o pune mai înainte decât cea de ură, adecă; cât poți pre scriitoriu în parte bună și nu în rea îl tâlcuiești, și fără de bună socoteală [fără temei și chibzuință] pre nimenea să nu-l judeci că împrotivitoare șie [sieși] scrie, ca cum într-un loc ar zice: acest lucru așea iaste. Într-alt loc, iară de acèl lucru ar zice: nu iaste așea, fără numai [contradicțiile din răutate, din rea-credință și din lipsă de cunoaștere aprofundată a operei, n.n.] de mărturisèște el însuși, că, neștiind au spus așea, ci, apoi, mai bine cunoscând, au aflat că altminterelea trebuie să fie" (traducere, pp. 175–176).

Acest paragraf dobândește, deci, o deosebită însemnătate în istoria ideilor literare din țara noastră, cu atât mai mult cu cât se află într-un text publicat în anul 1799.[41]

Samuil Micu omite trimiterea la Rambach, după cum Baumeister însuși nu indică titlul întreg al cărții: *Institutiones*

hermeneuticae sacre. În orice caz, noțiunile de ermeneutică ale lui Micu traduc, în linii mari (uneori mai îndeaproape) formulările lui Baumeister, deși sunt superioare originalului ca înțelegere a specificului literar și ca ținută ermeneutică, fără trimiteri istorice (la un istoric cum este Micu) și fără apărarea wolffienilor, prezentă la Baumeister. Învățatul român nu se socotea un adevărat wolffian, cu toate laudele pe care le aduce acestuia pe parcursul *Logicii.* Acest lucru se va vedea și în *Învățătura metafizică,* fiindcă și aici își îngăduie să nu fie un raționalist dogmatic, omițând cu bună știință rezervele lui Wolff și ale wolffienilor față de experiență și experiment. Este adevărat că și el, când combate pe scolastici, aduce un cald omagiu rațiunii, pe care nu o identifică însă cu poziția lui Wolff. Chiar dacă nu ar fi decât pledoaria pentru experiență, fără rezervele principale ale originalului, și această ermeneutică, *Logica* lui Micu ar merita să aibă cu totul altă apreciere decât cea existentă până acum.

În paragrafele următoare se fundamentează pe scurt alte principii logice ale unor discipline științifice: *probabilitatea fizică* (paragrafele originale 188 și 189, iar în tălmăcire 185 și 186), *probabilitatea politică* (noțiuni elementare de politologie, expuse în 190 în textul latin și 187 în tălmăcire), *probabilitatea practică și rolul opiniei* (în paragrafele originale 191 și 192, care au fost unite de Samuil Micu într-un singur paragraf al traducerii, 188).

Surprinzătoare pentru epocă este felul în care înfățișează dialectica probabilității: adevăr, adevăr probabil și neadevăr.

Capitolul V (în latinește – *De Meditationis recte instituenda, et varietatem per eam investiganda,* iar în românește: *De cugetare, cum trebuie a cugeta, și prin cugetare a cerca rândul)* se ocupă, după cum reiese și din titlu, de probleme de metodologie, care duc la mari deosebiri de vedere, deci și de tălmăcire. Astfel, în timp ce textul latin original are opt paragrafe normale, adică de la 183–200, și 28 de paragrafe speciale, tălmăcirea lui S. Micu nu reține decât trei paragrafe normale 193–195, al căror conținut este tradus în paragrafele 189–191 ale versiunii românești (cf. pp. 177–182).

Iată, înainte de toate, textul primului paragraf: 189. „Fiindcă până acum și de firea *[«natura logicae»]* și de multe spițe *[«species»]* sau alte chipuri ale adevărului loghicesc am grăit

[aici S. Micu se abate de la original, care pune în evidență exclusiv calea rațională *«qua ratione veritatem»]*, să cade acum să grăim, în ce chip și cum să putem și să trebuim a cerca și a căuta adevărul. Iară la cercarea adevărului foarte mult ajută cugetarea, carea pentru acèia iasta de la puțin fideist: *Veritatis autem indagandae adiutrix cum meditatio divinitas data sit, quae sit vis meditationis, nunc exponemus"*.

Paragraful următor din tălmăcire, 190, prezintă conținutul paragrafului original 194: „A cugeta atunci ne zicem, când gândurile nostre pre scurtă și bună cale, după cum ne învață lègile, așea le aplecăm, și le îndreptăm, ca adevăruri din adevăruri și idei din idei, și spuneri [propoziții] din spuneri să tragem [e vorba, deci, de raționamentul deductiv, atât de mult prețuit de Wolff] și să scoatem, sau cum zic, să scociorâm: pentru acèia zicem, că cugetarea iaste aplecarea gândurilor noastre spre cercarea adevărului, după cum ne dă îndreptări metodul cel bun" (traducere, p. 180; original p. 110).

Urmează un paragraf mai lung, 191 în tălmăcirea lui S. Micu corespunzător lui 195 din original, despre „firea și natura cugetării", respectiv despre normele raționamentului corect.

Concluzia lui Samuil Micu este din nou optimistă și mobilizatoare, deși în ultima poziție (VII) face omisiuni serioase. În original se arată că, pentru a realiza o definiție corectă, conform cu logica tradițională, nu poți lăsa pe dinafară nici genul proxim, nici diferența specifică. Ieromonahul Samuil Micu este însă mult mai laic și mai realist decât rectorul gimnaziului din Görlitz, din moment ce nu-l interesează ampla definiție a „milei" *(„commiseratio")*, căreia Baumeister i-a consacrat, pentru a o transforma din „definiție" în „axiomă", trei serii de raționamente (α, β, γ), fiecare la rândul ei fiind subîmpărțită în câte trei propoziții, câte conține raționamentul deductiv în forma lui clasică (cf. original, pp. 111–112).

Păstrând același exemplu de axiomă, adică al „compătimirii", paragraful original următor, 196, netradus de S. Micu demonstrează la modul dogmatic raționalist cum se ajunge din axiomă la postulat *(ibidem*, p. 112), pentru ca în paragraful 197, dezvoltând aceeași noțiune, să se treacă la concluzii, iar pe plan practic la „consecințe" *(„consectaria")*, plan care îl și interesează în mod special pe Baumeister, de parcă el ar fi călugăr și nu tălmăcitorul său, fiindcă Samuil Micu omite aceste

absurdități scolastico-clericale. De la „consecințe“ Baumeister trece la paragraful 198 (tot netradus de Micu), din nou la teorie, arătând cum din mai multe definiții (și care toate sunt în legătură cu noțiunea de *„commiseratio“*, de milă sau compătimire) se ajunge la *teoremă,* dar nu de dragul cunoașterii propriu-zise, ci pentru a dovedi că în orice „compătimire“ există un „sens al imperfecțiunii“ *(ibidem,* pp. 112–113). Ne aflăm, deci, chiar în afara raționalismului dogmatic, poposind direct în raționalismul scolastic al preafericitului Toma de Aquino. Situându-se pe această platformă, Baumeister dezvoltă teoretic în paragraful 199 (netradus, de asemenea, de S. Micu) cum prin metoda deductivă se trece de la teoremă la o problemă practică, pe care o și lămurește într-o *„propositio practica“*, care vrea să demonstreze (aici rectorul reformat, părăsindu-l pe Wolff, s-a reîntors la pietiștii săi, dar în ceea ce au mai rău aceștia, tocmai *„pietas“)* că „mila“ își are izvorul în reprezentarea *„nefericirii“ („ex repraesentatione infelicitatis“).*

În sfârșit, în paragraful original 200 (netradus nici acesta de Samuil Micu) Baumeister și-a „descoperit“ un nou domeniu preferat, spre a-și pune „cugetarea“ *[„meditatio“]* în slujba unor cauze practice, adică pentru a stăpâni „elocința“ (respectiv *„de Eloquentia natura et characteribus“),* procedând mereu *„secundum meditationis bonaeque methodi regulas“ (ibidem,* pp. 113–114). Cu paragraful 200 Baumeister a pregătit cititorul pentru 28 de paragrafe speciale, mai scurte, intercalate, care nu intră în socoteala generală despre „elocință“. Un adevărat tratat scurt de elocință, în spirit scolastico-raționalisto-empirist, pe care Samuil Micu nu l-a mai tradus în *Loghica* sa.

La început credeam că, fiind prieten cu I. Piuariu-Molnar, Samuil Micu a renunțat oarecum în favoarea celui dintâi, care a publicat, la Budapesta, în 1798 (cu un an înaintea *Logicii* lui S. Micu), *Retorica / adecă / Învățătura / și / întocmirea frumoasei cuvântări...,* având aceeași tematică. Dar, confruntându-le, constatăm că sunt destul de diferite. În plus *„izvodirea pre limba românească“* a lui I. Piuariu-Molnar este mai „rațională“ și „folositoare“. Se pare că S. Micu a omis partea consacrată elocinței, după cum a lăsat la o parte și paragrafele care o preced din cauza spiritului ei scolastic, contrar poziției sale *raționalist-empirite în cunoaștere,* fără nici un fel de sofisticări inutile.

În continuare, atât în original, cât și în traducere, este capitolul VI *(De Veritate diiudicanda, speciatimque de modo libres legendi et diiudicandi)*, în românește: *De înțelegerea sau osebirea adevărului și cum să cade a ceti cărțile și a alège adevărul din cele ce sunt scrise în cărți.* Un capitol, ca să zicem așa, tot de metodologie, care ar veni pentru a completa cele spuse în *ermeneutică* despre adevărul cel „părut" (probabil). Paragraful 192 din traducerea lui Micu redă § 201 din originalul latin: „Până acum am spus și firea adevărului loghicesc *[„veritatis logicae natura"]* și cum să se afle; acum vom arăta ce lucru de samă și socoteală să cade să avem ca să cercăm și alègem și osibim adevărurile, care alții le-au găsit" (p. 183). Trecând, apoi, la scrieri, paragraful următor, 193 (originalul 202), arată necesitatea unor criterii de analiză și de apreciere a acestora: „Iară fiindcă adevărurile, care alții le-au găsit, să cuprind în cărți, să cuvine ca să dăm nește îndreptări după care scrisorile [scrierile] altora să le putem ispiti, și judeca și alège" *(ibidem)*. Cât privește limitele aprecierilor, ele sunt comune originalului și traducerii, după cum reiese din paragraful original 203 (pp. 121–122), care corespunde în traducere paragrafului 194. S. Micu tălmăcește aproape exact: spunem aproape, fiindcă el evită termenul de „dogmatic-științific" existent în original: „Cărțile care cuprind fapte, adecă lucruri: lucruri, care au fost, sau dogme, adecă: lucruri de obște, sau preste tot *[«generales sive universales»]*. Cărțile care cuprind lucrurile care au fost să chiamă istoricești. Iară care cuprind dogme să zic dogmaticești. Așea, cât toate scrisorile [scrierile] sau sunt istoricești sau dogmaticești.

De multe ori se întâmplă de într-unele scrisori [scrieri] se află dogmele adeverite, și întărite. Acèste scrisori bine să pot zice scrisori dogmatice-istoricești" *[„tum scriptum dicitur dogmaticus-scientificum"]* (traducere, pp. 183–184). Paragraful următor, 195 în traducerea lui Micu și 204 în originalul latin, se ocupă de scrierile istorice, devenite o pasiune, după cum se știe, pentru Micu. Pe lângă îndreptările de acum, el reamintește cele spuse în legătură cu cele ale părerii istoricești *[„ale probabilității istoricești"]*, astfel că paragraful ia o largă dezvoltare.

Ultimul paragraf al capitolului VI, 205 în original și 196 în traducere, se ocupă tot de metodologia analizei logice și gnose-

ologice a diferitelor scrieri, dogmatice și științifice, într-un spirit pronunțat eclectic, unde respectul pentru știință și fideismul grosolan își dau mâna, printr-o suită de false silogisme și demonstrații deductive în stil wolffian.

Capitolul VII al părții a II-a din *Logică* se intitulează în tălmăcirea lui S. Micu: *Cum să împărtășim cu alții adevărul* (în original: *De veritate cum aliis communicando, deque modo alios convincendi)* și are tot un caracter pronunțat metodologic, util mai ales în afacerile juridice. Primul paragraf poartă în tălmăcirea lui S. Micu numărul 197, corespunzând paragrafului original 206, și este pur enunțiativ. Cel de al doilea, 198 în traducere și 207 în original, definește raportul de învățare. Mult mai cuprinzător și interesant este paragraful 199 din traducerea lui S. Micu, corespunzând paragrafului original 208, care reprezintă un fel de îndreptar metodico-pedagogic și este, probabil, printre primele de acest gen apărute în limba română *(Dascălul românesc* al lui Budai-Deleanu a rămas în manuscris). În spiritul iluminismului moderat sunt prezentate principalele calități necesare celui care învață pe alții. Paragraful este lung și instructiv, scris în cel mai caracteristic spirit al *Aufklärung*-ului și se completează cu încă două – în original 209 și 210 –, îmbinate de S. Micu într-un singur paragraf, 200. Conținul celor două paragrafe ține tot de metodologia didactică și de pedagogie, fiind util pentru istoria doctrinelor pedagogice.

Studiind mai îndeaproape această metodologie logică a predării, vom constata, pe lângă caracterul deschis și pronunțat iluminist al întregii expuneri, și eventualele sugestii moderne, unele acceptabile chiar pentru învățământul de azi. Nu mai vorbim de faptul că tălmăcirea selectivă a *Logicii* lui Baumeister nu este singura manifestare de acest gen a lui Samuil Micu. Să ne reamintim, în această privință, de anumite luări de poziție ale învățatului român de aceeași natură și în aceeași direcție, din alte două lucrări ale sale. Una este din *Către cetitoriu,* respectiv din prefața la *Propovedanie / sau / Învățături la Îngropăciunea oamenilor morți*[43], în care se spune printre altele: „de te va sminti cumva curgerea graiului, că fiindcă acestea mai mulți proști decât învățați auzitori vor avea, nu să cădea să fie cu măiestrie retoricească, nici un grai de vorbă înaltă și adâncă, ci mai de jos și mai prost, ca și cei proști să înțăleagă și să să folosească, că acesta este scopul și cugetul mieu"[44]. Celălalt

moment face parte din *Scurtă cunoștință a istorii românilor*, în paragraful 24, *Statul românilor de preste tot*. Aici Samuil Micu vorbește din nou despre necesitatea învățământului, condamnând clerul nu numai pentru trândăvie, lipsă de credință și trădare de patrie, ci și pentru inconștiență și înapoiere culturală: „Statul besèricesc încă s-au dat după cel mirenesc, și mai mare grije au avut ca pungi de bani să agonisească, și să tunză și să mulgă oile [în sens parabolic, n.n.], iar nu să le pască. Veniturile mănăstirilor le mâncă arhimandriții, carii nici învățătură, nici râvnă nu au. Mai bine ar fi din veniturile arhimandricești, dintre unele încai [măcar], a face școale, în carea și științele filosoficești și theologhicești să să învèțe, cărți în limba românească să să facă, și cei ce s-ar osteni întru acèstea să aibă leafa sa, și după ce mult întru binele de obște s-au nevoit, apoi să să dăruiască cu arhimandrie, cu episcopie și cu mitropolie unii ca acèștia, carii și apoi din veniturile sale multe bune ar face pentru binele de obște. Iar acum acèste venituri, cu care fericirea țerii și a norodului s-ar putea agonisi, le mâncă nește mojici și nește proști, care nici cunosc, nici pot, doară nici nu vreau să lucre ceva pentru fericirea neamului, ba încă de aud pre cineva că iaste putincios și învățat a face cèle ce sunt pentru binele de obște, îi pismuiesc și umblă să-i strice, temându-se ca să nu să deschiză ochii norodului și să scoată pe trântori din coșnițe. Afară de această răutate, domnii pun la mănăstiri arhimandriți din țara grecească, carii numai aceasta să numesc cum ar pu[tea] orbi pre români să nu-i vază pre ei cum duc din Țara românească banii în Țara turcească."[45]

Iată, deci, că *Aufklärer*-ul, cum îi spunea D. Popovici lui Samuil Micu, de la îndreptarul metodologic din partea a doua a *Logicii* – bun pentru învățarea cu folos a elevilor și studenților –, se apropie și de cei proști, care știa el foarte bine că formau atunci majoritatea neamului său, iar de aici trece la critica necruțătoare a clerului superior, în cârdășie cu domnii fanarioți din țările române, care fac din ignoranța poporului de rând un mijloc pentru a-l putea exploata și fura, slujind interese străine celor două țări românești, care țări și pentru el, ca și pentru ceilalți cărturari români din secolul al XVIII-lea: „Mai bine ar fi fost să nu să fi despărțit ei în doauă domnii, ci și Țara Rumânească și Moldova supt un singur stăpânitoriu să fie fost, că așea putèrea le-ar fi fost mai tare și nici turcii, nici alte nea-

muri nu i-ar fi biruit, dar despărțiți să strică unii pre alții..." *(ibidem,* p. 79).

Nu-i include pe românii ardeleni în acest context, deși îi subînțelege, cum fac și ceilalți. *Aufklärung*-ul lui Samuil Micu este subordonat și aici, ca peste tot în operele reprezentative ale învățaților Școlii ardelene, temeliei ideologice specifice și comune tuturor, indiferent de aripa din care fac parte: începuturile ideologiei naționale în plină dezvoltare, factor de progres, de grăbire a luptei pentru unitatea națională a primelor două țări românești și, apoi, pentru desăvârșirea statului național unitar.

Revenind la *Logică,* observăm că ultimele 12 paragrafe sunt identice în traducere și original, respectiv paragrafele 211–222 din textul latin corespund celor traduse și numerotate de Samuil Micu de la 201 la 212. Materialul formează, de fapt, ultimele trei capitole: VIII *(De modo alios confutandi,* respectiv în traducere: *Cum trebuie pre alții a-i răsturna, adecă: a-i învinge, și a le arăta că rău și nu adevărat grăiesc),* format din nouă paragrafe; IX *(De modo se defendendi,* în românește. *Cum să cade a să apăra pre sine),* compus din trei paragrafe și X *(De modo disputandi,* în tălmăcire: *Cum să cade a să disputa),* alcătuit din celelalte șapte paragrafe.

Primul paragraf – 201 (în original 211) formulează obiectul disputei. Următorul, 202 (în original 212), se ocupă de felul în care trebuie demonstrat și argumentat neadevărul interlocutorului (traducere, pp. 195–197; original, pp. 128–129).

Referindu-se la apărarea propriei persoane împotriva acuzațiilor nedrepte, capitolul IX consacră o serie de observații interesante asupra eticii în apărarea adevărului împotriva detractorilor de rea-credință. În epocă, S. Micu, Gheorghe Șincai, Petru Maior și Ioan Budai-Deleanu au răspuns la asemenea defăimări, care nu-i vizau numai pe ei, ci mai ales națiunea din care făceau parte (Eder, Sulzer, Engel etc.).

Ultimul capitol al *Logicii* tratează, după cum am mai arătat, despre dispute, dar și despre ținuta și sensul etic al desfășurării lor. Ca de obicei, primul paragraf (206 în românește și 216 în original) dă definiția obiectului în cauză, respectiv a „disputației", adică a polemicii.

Paragrafele următoare (208, 209, 210, 211 și 212 în românește, corespunzând originalelor 218–222), dezvoltă condițiile, modalitățile și etica „disputației".

Cu paragraful 212 (respectiv în original 222) se încheie atât metodologia „disputei“, cât și *Logica* însăși. Dealtfel, S. Micu și notează, după terminarea acestui paragraf, *„Sfârșit“*, iar în original precizarea e mai largă: *„Finis Philosophiae rationalis“* (deci: Sfârșitul Filosofiei raționale).

Ca și în alte părți, și în ultimul paragraf al *Logicii* Baumeister nu scapă ocazia de a face paradă de erudiție, introducând fortuit o paranteză deschisă în legătură cu „disputa“ prin „întrebări și răspunsuri“, în care își informează cititorii că este vorba de „metoda erotematică“, numită și „socratică“ paranteza din original: *„dicitur haec methodus erotematica, [itemque socratica“*] (original, p. 134). Consecvent și Samuil Micu pe poziție, omite această paranteză deschisă, tălmăcind doar ceea ce se referă la problematica urmărită în întreg capitolul: „În disputație decât toate altele iaste mai bun methodul siloghisticesc, că deacă cuvântarea și dovedirea le închiz în forma siloghismului, toate spunerile de osebi [propozițiunile particulare], și mai ales să numără, și să socotesc cât responzătoriul izvoarelor greșèlilor mai lezne le poate descoperi.

Iară când să face disputație prin întrebări și prin responderi, mai lezne și împrotivă-puitoriul pre responzătoriu, și responzătoriul pre împrotivă-puitoriul poate înșela“. (Traducere, p. 201).

Efortul de a crea o terminologie românească este cât se poate de concludent și în acest ultim paragraf, când ne dăm seama că în zilele noastre putem apela mai ușor la termenii latini decât la cei românești folosiți de Samuil Micu. Dealtfel, azi nu facem o distincție prea categorică între *„opponens“* și *„respondens“*, fiindcă unul este pentru celălalt, în același timp, *oponent* sau *preopinent*. Samuil Micu se afla însă la începuturile constituirii unui limbaj cult și încerca să găsească neapărat echivalențe din graiul și pe înțelesul maselor pentru noile noțiuni pe care le introducea. Astfel, pentru a tălmăci în românește termenul latinesc de *opponens*, el creează cuvântul compus *împrotivă-puitoriul* (respectiv echivalența pentru *opponens)*. Avea, deci, dreptate Lucian Blaga când acorda o extraordinară importanță „facerii pre limba românească“ a *Logicii* de către învățatul român din Transilvania, chiar dacă originalul latin, al lui Baumeister, nu reprezenta în sine decât un modest manual școlar wolffian. Nu originalitatea ideilor puse în

circulație conta, în asemenea situație, ci faptul că ele erau regândite ca expresie filosofică într-o limbă care nu fusese până atunci atrasă în acest domeniu. Și, stăruind asupra acestui fapt, Lucian Blaga, conchidea că realizarea învățatului român are un caracter major, indiferent chiar de valoarea intrinsecă a ideilor din textul tradus, deși, după cum am putut constata până acum, nici contribuția lor nu este tocmai neglijabilă. Examinând și analizând originalul și traducerea, am văzut că, în pofida declarațiilor de fidelitate față de maestrul său Wolff, Baumeister și-a îngăduit destule abateri de la doctrina acestuia, iar Samuil Micu s-a diferențiat de amândoi printr-o traducere selectivă, având la bază adesea o poziție filosofică proprie, pe care și-a concretizat-o în varianta românească a *Logicii*. Ea nu cuprinde nici un fel de „definiții" inexistente în originalul latin, cum pretindea D. Popovici. Pentru asemenea demers Samuil Micu nu s-a crezut pregătit și nu l-a întreprins. Dar, el n-a fost nici „lipsit de orice umbră de originalitate" față de filosofia lui Wolff, tocmai datorită selecției critice pe care a făcut-o, traducând în spirit critic din originalul latin (și acesta nu totdeauna fidel, după cum s-a observat, față de ideile wolffiene) numai ceea ce corespundea cu vederile sale și omițând pasajele cu care nu era de acord. În consecință, deși traducere, *Logica* lui Samuil Micu se deosebește sub aspect filosofic de *Logica* lui Baumeister și, într-o măsură și mai mare, de wolffianismul ortodox. Dacă Baumeister se abate doar temporar, anume în tratarea „adevărului probabil", de la raționalismul dogmatic al maestrului său Wolff preluând prin Rambach influențe mai puternice ale empirismului, Samuil Micu se delimitează categoric în această problemă. Netraducând rezervele și retractările lui Baumeister față de empirism, Samuil Micu prezintă, de fapt, o concepție potrivit căreia cunoașterea prin simțurile sănătoase ale omului („speriință") este tot atât de valabilă ca și cunoașterea rațională. „Speriința" și „cuvântarea" (rațiunea) se completează în perspectiva traducerii sale, iar „sperimentul" (experimentul) devine temei de neclintit al științei.

Samuil Micu face loc, astfel, în traducerea sa spiritului favorabil dezvoltării științelor naturii, valorificând în acest fel achizițiile empirismului materialist englez (preluate, probabil, indirect din Francis Bacon și John Locke) și îndepărtându-se de raționalismul dogmatic specific lui Wolff și discipolilor săi.

L-au ajutat, în această privinţă, chiar abaterile lui Baumeister faţă de Wolff, îndeosebi în capitolul *Despre adevărul probabil*, pe care acesta cu mult regret nu l-a găsit în scrierile lui Wolff (după cum mărturiseşte el însuşi în *Prefaţă)* şi s-a inspirat, în scrierea lui, din *Institutiones hermeneuticae sacrae* a lui Rambach, cunoscut pentru relaţiile sale strânse cu pietiştii, inclusiv cu principalii duşmani ai lui Wolff, dar şi pentru poziţia sa mai favorabilă empirismului. După ce apelează la Rambach, Baumeister are parcă remuşcări că s-a îndepărtat de poziţia lui Wolff şi încearcă să dea îndărăt într-o serie de paragrafe pe care Samuil Micu nu a socotit util să le traducă. Poziţia filosofică proprie Samuil Micu şi-o prezintă, deci, tocmai prin această traducere selectivă.

Şi aşa cum se defineşte în *Loghica* apărută la Buda, ea ni se pare mult mai progresistă decât cea existentă în manualul lui Baumeister, atât prin conţinutul ei, mult mai propice formării spiritului ştiinţific decât raţionalismul dogmatic, cât şi prin exprimarea ei în limba vie a poporului. Acest din urmă merit îl au şi celelalte tălmăciri filosofice făcute de Samuil Micu, majoritatea din manualul lui Baumeister, *Elementa philosophiae recentioris*... Ele se cer examinate aparte, dar nu în ordinea în care le prezintă originalul latin pe care l-a tradus, ci în cea a apariţiei lor. Pentru că în timpul vieţii Samuil Micu n-a izbutit să-şi tipărească decât două dintre ele: *Loghica* (1799), asupra căreia am stăruit până acum, şi *Lègile Firei. Ithica şi Politica* (în două volume, la Sibiu, 1800). Restul tălmăcirilor sale filosofice au fost editate postum, abia în zilele noastre.

Să ne oprim, deci, mai întâi asupra *Lègilor firii*... în prezentarea căreia s-au comis adesea erori regretabile din partea comentatorilor ei, inclusiv din partea subsemnatului. Dealtfel în legătură cu această tălmăcire, chiar Samuil Micu apare într-o lumină mai puţin favorabilă decât în cazul *Logicii*. Începând cu D. Popovici, toţi cercetătorii care s-au ocupat de Şcoala ardeleană au considerat că *Legile firii* reprezintă traducerea mai mult sau mai puţin fidelă a părţii respective din *Elementa philosophiae recentioris*... a lui Baumeister.

Ea există într-adevăr în cele două volume tipărite de Samuil Micu sub titlul respectiv. Dar, până la studiul lui Pompiliu Teodor [47] despre manuscrisele filosofice ale lui Samuil Micu, nu s-a observat că, alături de traducerea lui Baumeister, în-

vățatul român a intercalat tălmăcirea unor capitole din *Institutiones philosophiae moralis* a iezuitului Carol Steinkellner[48], care modifică în sens negativ orientarea învățăturii morale tipărite la Sibiu în 1800.

S-a remarcat, este adevărat, în special de autorul acestor rânduri, că *Lègile firii* se situează pe o poziție ideologică mai puțin progresistă decât *Loghica,* dar fără a descoperi adevărata cauză a lucrurilor, întrucât atunci n-am făcut confruntarea traducerii cu originalul latin. De fapt, nici Pompiliu Teodor n-a pornit de la confruntarea respectivă, ci de la cercetarea manuscriselor filosofice ale lui Samuil Micu. Astfel, el a descoperit mai multe variante de traduceri sub titlul de *Lègile firei.* Cea mai veche dintre ele reprezintă exclusiv traducerea lui Baumeister. O formă a ei a fost prezentată de Samuil Micu editorului Petru Barth din Sibiu pentru a fi tipărită. Dar, conform normelor epocii, manuscrisul trebuia să obțină, înainte de a intra la tipar, aprobarea cenzurii, aflată sub directa conducere a gubernatorului (pe atunci groful Bánffy). Fiind vorbă de o carte românească, întocmită de un călugăr greco-catolic, Bánffy trimite manuscrisul episcopului unit Ioan Bob, omul de încredere al feudalilor maghiari din Transilvania. Lucrurile nu au decurs câtuși de puțin simplu. Mai întâi, episcopul nu a fost deloc încântat de spiritul în care erau tratate problemele de morală în traducerea făcută de Micu. Dealtfel, el își exprimă dezacordul cu „metodul" folosit. Bob învățase filosofia morală după iezuitul Steinkellner (pe care îl vor fi studiat, desigur, și învățații Școlii ardelene, înainte de desființarea ordinului iezuiților) și îi recomandă lui Samuil Micu să-și completeze tălmăcirea cu adaosuri substanțiale din cartea profesorului iezuit. Învățatul iluminist dă curs indicațiilor lui Bob și realizează o combinație între *heterodoxul* (reformatul) Baumeister și iezuitul Steinkellner. Această nouă variantă Micu o prezintă lui Bob. Perfid, episcopul numește o comisie, formată din Benedict Fogarași, consistor la Blaj, Cyril Țopa, rectorul seminarului, Ladislau Nemeș, directorul școlilor naționale greco-catolice și Eliseu Novac, protopop în Târgu-Mureș, să se pronunțe asupra manuscrisului[49], comisie care face un referat destul de negativ, considerând că lucrarea pare mai degrabă o scriere religioasă decât una de filosofie. Samuil Micu se afla, deci, într-o situație umilitoare. Dând curs sugestiilor episcopului, ajunsese să fie

dezavuat chiar de clerici ca un retrograd. Bob își atinsese scopul. Cartea corespundea acum vederilor sale, iar Micu avea toate motivele să-l considere ca un binevoitor (cum eronat îl crede și azi venerabilul cercetător N. Albu) *(ibidem),* din moment ce, în pofida referatului negativ al comisiei, Bob recomandă publicarea ei în referatul său.

Pe scurt, acesta este istoricul editării *Legilor firii,* cum a fost el reconstituit prin contribuția principală a lui Pompiliu Teodor și a lui Nicolae Albu. Cât despre aprecierile mixturii realizate, nu s-au făcut încă delimitările cuvenite. Dimpotrivă, Pompiliu Teodor are aprecieri relativ pozitive și față de adaosurile din Steinkellner, care se cereau privite mai critic, dat fiind că și în epocă nu au întrunit, după cum am văzut, nici asentimentul unor clerici, cum au fost membrii comisiei amintite. Concesiile lui Samuil Micu sunt, aici, evidente și nu pot fi minimalizate sau trecute sub tăcere, ci judecate ca atare.

Se înțelege că nu putem face abstracție de împrejurările concrete de viață în care se petrec lucrurile, dar nu pentru a fi îngăduitori cu concesiile, ci pentru a explica principiile lor. A explica nu înseamnă a scuza. Cert este că Samuil Micu se afla tocmai în această perioadă într-un grav impas. În ciuda sănătății sale destul de șubrede, muncise pe brânci la diferite traduceri – inclusiv a *Bibliei,* ca și la scrierile sale istorice. Prea puține dintre lucrările sale văzuseră totuși lumina tiparului. Reacțiunea se intensifica mereu în tot imperiul, iar la Blaj se făcea simțită prin despotismul întunecat al episcopului Bob. După înscenarea organizată împotriva lui Șincai, soldată cu procesul, închisoarea și alungarea pe drumuri a învățatului patriot, atacurile episcopului se îndreptau acum împotriva blajinului Samuil Micu. Bob avea impresia că acesta îi scapă din mână și face tot ce-i stă în putință pentru a-l transforma într-un biet rob supus. Fiindcă era prieten cu I. Piuariu-Molnar și, după toate probabilitățile, făcea parte și el din loja masonică Sf. Andrei din Sibiu, episcopul Bob îl pârăște forurilor religioase și laice pentru pactare cu „ereticii“ greco-orientali, urzirea și încercarea de înfăptuire a unui plan ascuns de a fi ales episcop al „neuniților“, inclusiv de atragere a „uniților“ la ortodoxie. Învinuiri foarte grave, în fața cărora Samuil Micu, bătrân și bolnav, încearcă să se disculpe supralicitând. Astfel, învinovățirii de pactare cu „ereticii“, el îi răspunde cu declarația că este gata să treacă la romano-

catolicism, ceea ce în planul traducerii amintite este perfect compatibil cu acceptarea de a introduce capitole întregi din iezuitul Steinkellner, alături de tălmăcirea din Baumeister. Nu este exclus ca, în aceeași perioadă, să fi introdus și mult comentatul pasaj de condamnare a răscoalei din 1784 și a căpeteniilor ei în lucrarea sa aflată atunci în manuscris: *Istoria și lucrurile și întâmplările românilor*[50]. Era, cu adevărat, un moment cumplit în istoria Transilvaniei. Aproape nu exista intelectual român care să nu fie suspectat de complicitate cu mișcarea revoluționară a țărănimii, dacă nu chiar de instigare.

Reamintind aceste fapte, nu încercăm, cum precizam mai sus, să justificăm concesiile și limitele ideologice ale unor corifei ai Școlii ardelene, în speță ale lui Samuil Micu, ci doar să le integrăm mai organic în epocă. Fără îndoială, nu era ușor să reziști presiunilor tot mai puternice și directe ale reacțiunii, dar compromisurile nu pot fi privite decât în adevărata lor esență, adică negativă. „Adaosurile“ din Steinkellner aparțin lui Samuil Micu și nu poate fi absolvit de ele prin nici un fel de scuze. Cu atât mai mult nu trebuie căutate motive pentru a le justifica într-un sens pozitiv, între altele pentru că ar cuprinde probleme netratate de Baumeister în cartea sa, dar stringente pentru realitățile din Transilvania[51]. Este adevărat, câteva dintre ele se ocupă, după cum vom arăta mai târziu, de probleme neabordate de manualul „rectorului“ de gimnaziu din Görlitz, dar dezbătute într-un spirit raționalist de Wolff, atât în lucrarea sa amplă *Ius naturae et gentium,* cât și în diversele compendii făcute după aceasta. Iar Micu nu ducea lipsă de aceste lucrări (exemplare din ele se găsesc și azi destule în bibliotecile vechi din Transilvania). Și mai regretabil este că, pornind de la justificări de genul celor de mai sus, unii cercetători au ajuns să-l declare chiar pe iezuitul Steinkellner iluminist și discipol al lui Wolff. Dealtfel, trebuie precizat că Wolff, mai mult decât în alte lucrări ale sale, în *Ius naturae et gentium* se situează pe o poziție progresistă, mai progresistă decât a discipolilor săi. Deși dezvoltat ca o concepție raționalist idealistă, dreptul său natural se întemeiază exclusiv pe necesitățile „naturale“ ale omului, fără implicații și ingerințe teologale. Adversarul său, Steinkellner, așază la baza filosofiei *morale* dogmele creației și grației divine, dezvăluite la început prin revelație divină și sistematizate în principii și norme juridice și morale de „sfinții părinți ai

bisericii“ romano-catolice și de „doctorii scolasticii“[53]. Profesorul iezuit se opune categoric interpretării laice a dreptului natural, începând cu cea a lui Huig de Groot (Hugo Grotius)[54], în celebra lui carte *De iure belli ac pacis.* Dealtfel, ziua prohibirii acestei lucrări (4 februarie 1737) de către „Sfânta Congregație romană“ constituie pentru iezuitul Steinkellner un eveniment de importanță excepțională. Printre adversarii săi ideologici amintiți cu numele se află inclusiv Christian Wolff și Friedrich Chr. Baumeister[55].

Nu se miră, deci, că membrii comisiei însărcinate cu lectura manuscrisului lui Samuil Micu, în varianta întocmită la sugestia lui Bob, deși clerici ei înșiși, îl criticau foarte aspru pe învățatul din Sad pentru introducerea unor texte care țin mai degrabă de teologie decât de filosofie și care nu au nimic de-a face cu lucrarea lui Baumeister. Observația lor este justă, perfect îndreptățită și demonstrează încă o dată duplicitatea și cinismul episcopului Bob, care declară partea tradusă de Samuil Micu din Steinkellner drept contribuție personală[56], după cum tot el numise și comisia de cenzură a variantei comandate. În felul acesta, învățatul român putea fi și umilit la maximum; episcopul Bob avea prilejul să intervină în „sprijinul“ traducătorului pentru tipărirea lucrării. Reiese destul de limpede că Bob nu deprinsese numai ideile iezuiților, ci și practicile lor.

Constatăm, de pildă, că în cazul *Logicii,* apărute cu un an înainte la Buda, cât și în cel al volumelor (I și II) din *Lègile firei, Ithica și politica sau Filosofia cea lucrătoare,* tipărite la Sibiu, Samuil Micu nu indică pe copertă și nici pe foaia de titlu numele autorului și tălmăcitorului, deși în manuscris figurează cel al traducătorului. Se pare că așa se obișnuia în condițiile concrete ale epocii (mai ales când era vorba de manuale școlare). Cu toate acestea, în cazul *Logicii,* care a întrunit adeziunea completă a traducătorului, Samuil Micu notează, cu diferite prilejuri, eforturile sale deosebite pentru „facerea pre limba românească“ a lucrării lui Baumeister. În schimb, în cea de a doua lucrare, Samuil Micu nu-și indică numele. Trebuie reținut, de asemenea, faptul că, deși manualul lui Steinkellner cuprinde în partea finală a volumului și o etică, Samuil Micu n-a tradus-o, preferând pe cea din compendiul lui Baumeister; acesta din urmă a fost tipărită postum, sub îngrijirea lui D. Ghișe și P. Teodor.

Cum spuneam și în altă parte, s-a acreditat ideea că manualul iezuitului Steinkellner ar fi mai doct decât cel al lui Baumeister, că Samuil Micu ar fi apelat la acesta din urmă pentru a se ocupa de probleme abandonate de Baumeister, dar de o mare stringență pentru populația românească din Transilvania epocii, că numai așa a putut să pună în circulație și numele unor filosofi importanți ca Hobbes sau Spinoza.

Manualul iezuit are, într-adevăr, un repertoriu bogat de probleme, dar pe care nu le tratează din perspectivă filosofică raționalistă, ci din punct de vedere teologic, întemeindu-se pe patristică, scolastică și pe literatura de specialitate iezuită. Sunt amintiți, apoi, aproape toți filosofii de seamă anteriori (prezenți, dealtfel, într-un fel sau altul și în lucrarea lui Baumeister, dar aici mulți dintre ei cu aprecieri pozitive). Cât despre problemele speciale, legate de situații caracteristice unei societăți înapoiate, relații feudale familiale și patrimoniale, prezente la Steinkellner, ele sunt tratate și de Chr. Wolff, tot în limba latină, deci sunt accesibile tălmăcitorului român, dar într-un spirit raționalist, iluminist. Dar, despre toate acestea mai concret odată cu analiza tălmăcirii și confruntării pe text cu originalele latine.

Titlul lucrării tipărite de Samuil Micu la Sibiu traduce, de fapt, pe cel latin al lui Baumeister: PHILOSOPHIAE MORALIS. *Institutiones jus Naturae, Ethicam, et politicam complexae,* întrucât volumul I al tălmăcirii românești se intitulează *Lègile firei, Ithica și Politica, /sau/ Filosofia cea lucrătoare, /în patru părți împărțită și întru acest chip așezată pre limba românească/ PARTEA Întâia/ Sibii, în Tipografia lui Petru Bart/ 1800,* iar cel de-al II-lea: *Filosofia cea lucrătoare a rânduialelor firei* [*Partea a doua*] *Cu slobozeniia înălțatului Crăiescului Guberniu* [*Sibii*] *în tipografia lui Petru Bart, 1800.*

Nu este vorba doar de titlu, pentru că și în continuare Samuil Micu traduce textul lui Baumeister, atât *prefața* (tălmăcită în românește *Cuvânt înainte),* cât și primul capitol *(De actionibus humanis earumque differentia): De lucrările, și de faptele omenești, și de osebirea lor*[57], ceea ce și imprimă lucrării, în partea de început, un caracter raționalist iluminist. Așa cum se precizează din primul paragraf al *Cuvântului înainte,* esențial este să se stabilească legile după care trebuie să acționeze oamenii, izvorâte din însăși natura omenească: „Fiindcă acum întru aceasta ne vom cuprinde, ca cât putem mai chiar să spunem,

lègile, după care trebuie oamenii să-și întocmească lucrările, faptele și obiceaiurile, sau năravurile sale: detoriia mea a fi am socotit, ca mai întâiu cu de-a dinsul să cercăm și să cunoaștem firea, și fieștecare parte a filosofiei, carea grecii o numesc *Practica*, latinii *Moralis*, noi în limba românească o chemăm lucrătoare, pentru că ne învață ce trebue să lucrăm" *(ibidem*, p. 3). În același spirit laic raționalist, care descinde din opera lui Hugo Grotius și a fost ilustrat de Pufendorf, Heinnecius, Wolff și discipolii acestuia din urmă, continuă întreaga prefață. Izvorul și scopul dreptului se află în necesitățile omenești, în trupul și sufletul omenesc, a căror putere și constituie „firea" sa, de unde și „legile firei". Deosebit de pregnant este formulată această poziție în definirea celor patru părți ale filosofiei lucrătoare, în paragraful 3 al prefeței.

Cum era și firesc, principiul la care recurge Baumeister în primul rând este cel al rațiunii suficiente (în accepțiunea sa wolffiană), aplicându-l încă din capitolul I al primei părți. Samuil Micu traduce fidel și acest capitol, inclusiv pasajul despre rolul principiului rațiunii suficiente în filosofia morală („lucrătoare"). Intrând astfel în opoziție directă cu „liberul arbitru" al filosofiei tomiste, atât de înverșunat susținută de Steinkellner, inclusiv în prima „adăugire" (introdusă de Micu după capitolul I din Baumeister) din vol. I. Dar, pentru a ne da seama mai bine de acest lucru, să prezentăm, mai întâi, pasajul însuși din tălmăcirea după Baumeister: „Pricină sau rație destulă pentru ce unele lucrări sunt bune altele sunt rèle, trebuie a căuta în firea cea din läuntru a lor, și în cèle ce urmează dintru acèle lucrări. Că fiind că lucrarea pentru aceea este bună, pentru că statul [starea] nostru ori cel din läuntru, ori cel din afară îl face mai desăvârșit (§ 12), și pentru aceea este rea, căci statul nostru îl face mai [ne]desăvârșit (12). Luminat iaste cum că din săvârșirea [perfecționarea] sau nesăvârșirea statului, carea răsare și urmează din lucrări, să cade să culègem pentru ce lucrarea este bună sau rea. Așa dară pentru ce lucrarea este bună sau rea, din firea cea din läuntru a lucrării și din cèle ce răsar și urmează din acea lucrare, ori bune ori rèle, trebuie să se culeagă și să se cunoască. Iară aceea din carea să culège și să cunoaște pentru ce lucrarea este bună sau rea, pentru ce este așa și nu amintrelea, să zice pricină destulă. Așa dară pricină destulă, sau rație destulă pentru ce o lucrare iaste bună, alta rea, în firea ce

din lăuntru a lucrării şi în cele ce urmează din lucrare să află". *(ibidem,* pp. 28–29).

Să urmărim, însă, şi poziţia opusă, prezentă în *Adaogere:* „Doauă sunt începuturile [principiile] şi izvoarele lucrării omeneşti: înţălesul [intelectul] şi vòia volnică [liberă]. Acèstea sunt de lipsă să fie ca lucrarea să se zică şi să fie omenească, că lucrarea omenească aceea să zice carea din alègerea cea volnică [alegerea liberă, liberul arbitru] a omului să face: dar la alègerea cea volnică, adecă: volnic să aleagă mult trebuie, trebuie să fie vòia volnică, că a alège este a voi mai mult un lucru decât alt lucru, aşea dară şi la lucrarea omenească trebuie să fie vòia volnică. Dintru aceasta vezi cum că şi înţălesul trebuie să fie: că vòia nimic nu poate iubi, nici alège, carea mai înainte să nu cunoască. Iară fiindcă cunoştinţa purcede din înţăles trebuie ca şi înţălesul să fie început [principiu] şi izvor a lucrării omeneşti."[58] Toată această expunere este, de fapt, traducerea mai mult sau mai puţin fidelă a subcapitolului *Quae actionis humanae principia,* din cap. IV *(De actionis humanae natura et varietate, deque voluntario, et libero)* al vol. I din manualul lui Carol Steinkellner: *Institutiones Philosophiae moralis conscriptae.* În original textul ni se pare mai explicit, tocmai datorită gradului de evoluţie a limbajului filosofic.[59]

În aceeaşi *Adaogere* din Steinkneller este tălmăcit şi cap. V (vol. I), intitulat *Quae ignorantia obstat, quo minus actus sit voluntarius?* (în româneşte *De neştiinţă),* care a fost interpretat pozitiv de P. Teodor pe motiv că ar fi venit în întâmpinarea situaţiei speciale a românilor din Transilvania, iar în lucrarea lui Baumeister nu s-ar afla tratată această problemă. În realitate, problema cunoaşterii legilor fireşti este inclusă şi la Baumeister[60], într-o formă mai concisă şi de pe poziţiile raţionaliste ale dreptului natural, iar Chr. Wolff consacră şi el un capitol întreg acestei probleme[61], dar într-un sens opus poziţiei teologice a lui Steinkellner. Pentru a ne da mai bine seama de spiritul în care tratează profesorul iezuit problema, e suficient să cităm din subcapitolul *Quod ignorantia vincibilis, et invincibilis?*[62], care în tălmăcirea lui S. Micu se prezintă astfel: „Neştiinţa învinsă iaste, carea cu nevoinţa şi cu osteneala omenească fieştecare poate, şi e datori să o învingă şi să o biruiască şi de la sine să o lepede şi ce nu ştie să facă să ştie. Această neştiinţă iarăşi iaste de două fialuri, adecă: 1) sau este poftită şi plăcută, cum e când

neștine într-adins vrea și poftește și îi place să nu știe ce iaste datori să știe, și aceasta face pentru ca mai slobod să poată lucra și face împotriva datoriei sale și împotriva legii, cum e de ar vrea neștine să cèrce și să știe oare zi de post iaste au ba, și aceasta pentru aceea nu vrea să cèrce să știe ca să poată mânca de dulce. 2) Sau iaste și să zice groasă, și lèneșe, adecă: când neștine nemica, sau foarte puțin să nevoièște să știe ce poate și este detoriu să știe cum e când neștine ar petrece între oamenii învățați și cu frica lui Dumnezeu și s-ar lenevi să învețe și să știe cèle ce aude pre acèști oameni învățându-i despre dreptate și despre frica lui Dumnezeu."[63]

Adăugirile ulterioare din Steinkellner au o amprentă tot mai puternic teologică. Astfel, în volumul I, după capitolul VI al traducerii din Baumeister, este intercalat cap. XII din vol. I al profesorului iezuit, intitulat *An dictamen conscientiae etiam in errore invincibili sequendum sit?* (sau în tălmăcirea lui Micu: *Oare trebuie a asculta de ce ne arată conștiința și în greșeala cea neînvinsă)*[64], unde în raportul *conștiință-faptă* este introdus și Dumnezeu însuși, ca unul ce nu poate cere să se acționeze împotriva conștiinței bune. Fără să mai reproducem originalul latin, de al cărui spirit S. Micu nu se îndepărtează aici, citām niște pasaje concludente în această privință: „Dumnezeu nicidecum nu poate voi fapta cea materialicèște rea, așea dar nici poate a îndetori la o faptă ca aceea. Că Dumnezeu nu poate hotărî pre om la materia păcatului. Așea dară nici îl poate la aceasta îndetori"[65], sau concluzia finală, pe care Samuil Micu însuși o leagă de o lucrare pur teologică a sa, *Teologhia cea moralicească:* „IX). Nici să gândești că această trebuință [cerință a conștiinței, n.n.] e păcătuirea, adecă: ori de vei face, ori de nu vei face după cumu-ți arată cunoștința cea cu învingere tot păcătuiești, iaste fără de vină, că aceasta fiindcă răsare din rătăcire, și din greșeală vrută și ea este vrută și precum de rătăcire și de greșeală așea și de aceia te puteai feri: pentru acèia și lègea cu voia o calci, nu de vreo silă ci din răutatea voiei, carea rătăcire și greșeală o au putut și au trebuit să o învingă și să o lepede de la sine, și să știe, ci nu au vrut să facă aceasta. Despre acèastea vezi și cele ce am zis în *Theologhiia cea moralicească" (ibidem,* pp. 157–158).

Înainte de a ne ocupa de partea lui Baumeister din această tălmăcire a lui Samuil Micu și de celelalte *adăugiri* și completări

din Steinkellner (vol. II), ni se pare potrivit să spunem câteva cuvinte despre semnificația concretă a introducerii textelor din Steinkellner în cartea apărută la Sibiu în 1800. Acestea pentru că profesorul iezuit dedică situării sale ca poziție ideologică implicită tot cuprinsul tratatului, iar ca poziție teoretică și ideologică explicită întreaga *Prolegomenă*, alcătuită din următoarele cinci capitole: „I) *De natura objectus, et Partibus Philosophiae naturalis;* II) *De ortu, et progressu Philosophiae naturalis;* III) *Quomodo Philosophia moralis exulta sit de S.S. Ecclesiae Patribus, doctoribusque scholasticis;* IV) *Quae postremis his temporibus Philosophiae moralis, et cumprimis Jurisprudentiae naturalis cultura;* V) *De praestantia, utilitate, necessitate universae Philosophiae moralis, deque operis divisione?*“[66].

Concepția generală a lui Steinkellner este cea pe care am amintit-o și în alte rânduri. Evoluția filosofiei morale este definită, după cum reiese din capitolul III; de contribuția „sfinților părinți“ și de „doctorii scholasticii“, după cum adevărata filosofie a dreptului natural este prezentată ca eretică, „heterodoxă“ și „nocivă“, îndeosebi în capitolul al IV-lea al *Prolegomenei.* Hugo Grotius, Pufendorf, Heinnecius, Wolff și discipolii săi sunt respinși cu vehemență, iar dintre contemporani Steinkellner nu-i admite decât pe colegii săi iezuiți italieni, spanioli, germani și polonezi. Pe lângă „filosofia morală“, tratatul lui Steinkellner cuprinde și o etică (partea ultimă a volumului II) *ibidem,* vol. II, pp. 387–436), pe care Samuil Micu o ignoră complet. Dealtfel, deși învățatul român anunță în titlul volumului I că va publica toate cele patru părți ale filosofiei morale (filosofia morală propriu-zisă, legile firii, ithica și politica), nu a reușit să se țină de cuvânt, pentru că ambele volume, luate împreună, nu cuprind decât primele două părți din cele amintite, iar ultimele două au rămas în manuscris (etica și politica), dar exclusiv după Baumeister și au fost editate postum sub îngrijirea lui Dumitru Ghișe și Pompiliu Teodor[67].

Față de filosofii antici profesorul iezuit are, de asemenea, o atitudine diferențiată: de apreciere a celor idealiști și de respingere a celor materialiști. De pildă, Epicur și Lucretius sunt denaturați și condamnați cu vehemență, bineînțeles sub masca păgânismului, iar stoicii, deși tot „păgâni“, prin faptul că

prevestesc morala creștină, de mortificare a simțurilor omenești, sunt bine văzuți, ca și de către patristică și scolastici, care îi scot din „infern“, așezându-i în „empireu“.

Iată, prin urmare, pe ce coordonate se axează *Filosofia morală* a iezuitului Steinkellner și sensul negativ pe care îl au „adăogirile“ din cartea sa, împrumutate de Samuil Micu. Straniu este, însă, faptul că ele sunt alăturate *filosofiei morale* a lui Baumeister: volumul I din *Lègile firei* cuprinde în întregime traducerea părții I din aceasta. Astfel, după cea dintâi *„adaogere“* (care constituie două capitole din vol. I a lui Steinkellner), Micu revine la traducerea lui Baumeister, în care introduce cap. II, *De Detorie (De obligatione),* cap. III. *De legea firei (De lege Naturae),* cap. IV, *De pedèpse și de plată (De poenis et praemiis),* cap. V, *De vîrtute și de păcat și de fericirea omului (De virtute et vitio humanisque felicitate),* cap. VI, *De cunoștință (De conscientia),* și, după o nouă adaogire din vol. I al cărții lui Steinkellner, și cap. VII al lui Baumeister, *De împutăciune (De imputatione).* Ca și în cazul *Logicii,* Samuil Micu nu trădează nici aici spiritul mai laic, raționalist iluminist al lucrării lui Baumeister, în ciuda contrastului cu orientarea teologală din „adăogiri“. Și mai ciudat ni se pare pista profund falsă pe care încearcă episcopul Bob să-i îndrume pe cititorii noii variante a traducerii. Înainte de toate „uită“ că nu fusese de acord cu „metodul“ (devenit acum „metoda geometrică“) lui Baumeister, când i se prezentase numai textul traducerii după lucrarea acestuia. Datorită acestei „amnezii“, cum își îngăduie să aibă față de aceeași metodă o poziție favorabilă, reliefându-i caracterul sistematic. Cât despre „adăogirile“ din noua variantă, dezaprobate în referatul comisiei de cenzură, ele nu sunt considerate ca străine de spiritul lucrării lui Baumeister. Mai mult, deși fuseseră introduse la sugestia sa și știa că reprezintă traduceri din Steinkellner, episcopul Bob face pe ignorantul, atribuindu-le lui Samuil Micu, ca o contribuție personală, cărora le găsește o justificare în oportunitatea lor la starea de cultură a românilor din Transilvania[68]. Referatul episcopului unit dezvăluie într-adevăr o nouă fațetă a relațiilor din perioada respectivă dintre acesta și Samuil Micu, dar nu în sensul prezentat de N. Albu, adică de sprijinire adevărată a învățatului ardelean, ci în sens negativ, ca aspecte noi ale șicanelor și manevrelor întreprinse de Bob împotriva acestuia.

Dealtfel, Samuil Micu apreciază lucrurile în adevărata lor lumină, întreprinzând tot ce-i stă în putinţă pentru a scăpa de „binefacerile" lui Bob. La patru ani după apariţia *Lègilor firei...* va fi numit, cu sprijinul episcopului din Oradea Ignatie Darabant, corector şi cenzor la tipografia cărţilor româneşti de pe lângă Universitatea din Buda.

Se vede, în sfârşit, mai aproape de împlinirea unui vechi vis: acela de a-şi putea tipări singur lucrările originale şi traducerile rămase încă în manuscris. Dar condiţiile grele de viaţă de la Blaj îl împovărau şi acum; sănătatea i se şubrezise şi îmbătrânise înainte de vreme. Datorită acestei situaţii nu va apuca să realizeze decât extrem de puţin din cele visate. Înainte de a trece la editarea celorlalte traduceri de filosofie, Samuil Micu se gândea la lucrarea sa istorică de bază, **Istoria, lucrurilor şi întâmplările românilor,** *pre scurt,* din care nu izbuteşte, totuşi, să publice decât *Cuvântul înainte* şi primele două părţi din tomul I în *Calendarul de la Buda pe 1806.* Cum în fruntea celor două părţi figurează subtitlul general *Scurtă cunoştinţă a istorii românilor,* comun cu al scrierii sale istorice *Scurtă cunoştinţă a istorii românilor* şi cum primele 32 de pagini lipsesc din originalul acestei lucrări din urmă, s-a susţinut în mod eronat[69] că textul publicat face parte din cea de-a doua lucrare. De-abia odată cu tipărirea, în 1963, a *Scurtei cunoştinţe a istorii românilor,* îngrijitorul ediţiei a demonstrat că textul din *Calendar* făcea parte din *Istoria, lucrurile şi întâmplările românilor*[70], tomul I, lucrare rămasă, începând cu paragraful 6 al părţii a doua, netipărită şi în zilele noastre. Moartea l-a împiedicat pe autor să-şi continuie strădaniile de a o publica, iar posteritatea nu şi-a îndeplinit încă toate obligaţiile faţă de operele sale.

Dar, fiindcă ne ocupăm de relaţiile dintre Şcoala ardeleană şi *Aufklärung,* ne întoarcem la traducerile filosofice întocmite de Samuil Micu şi rămase în manuscris, fiind editate abia în anii noştri. Avem în vedere *Învăţătura metafizicii,* partea a III-a din *Lègile firei* [*A filosofiei cei lucrătoare*], de fapt *Etica sau învăţătura obiceiurilor,* şi *Învăţătura politicească,* apărute în Editura ştiinţifică, în 1966, în volumul *Scrieri filosofice,* cu un studiu introductiv şi sub îngrijirea lui Pompiliu Teodor şi Dumitru Ghişe.

Asupra traducerii editate de Micu însuși am stăruit destul de amănunțit, îndeosebi asupra *Logicii.* Urmează să ne ocupăm acum de cele editate postum, nu înainte de a le preciza locul și ordinea în raport cu originalul latin[71].

În primul rând trebuie să observăm că, în *Prolegomena de metafizică* (traducere, pp. 73–74; original, pp. 137–139) atât originalul cât și tălmăcirea, înainte de a defini obiectul metafizicii, revin și asupra cunoașterii logice, al căror izvor îl stabilesc numai în activitatea simțurilor: „Toată cunoștința omenească vine de la simțiri, iar tot ce deprindem cu simțirile aceia să ține de lucrurile cele singuratice, care în multe chipuri îmbrăcate și învăluite au cu locul, au cu vremea sau cu fața, sau într-alt chip osebite să pun înaintea noastră, despre care mai pre larg am grăit în *Loghică"* (pp. 73–74).

Da, am văzut cum s-a „grăit" în *Logică.* Samuil Micu a fost într-adevăr fidel poziției empiriste, pe linia lui Francis Bacon și John Locke, pe când Baumeister emenda, tot în *Logică,* acest empirism de pe pozițiile raționalismului dogmatic wollfian, care consideră confuze reprezentările obișnuite din datele simțurilor, aproape ca în cazul raționalismului cartezian. Nu-i mai puțin adevărat că același Wolff, când e vorba de prezentarea principiilor metafizicii sale, acordă o mare importanță acelorași date ale simțurilor. E vorba tocmai de partea de care ne ocupăm aici. De fapt, pentru Wolff, ca și pentru adeptul său Baumeister, simțurile ne oferă cunoștințe despre lucrurile individuale, despre ceea ce este definit în această prolegomenă prin termenul de *individua,* iar în tălmăcirea lui Micu, prin „lucrurile cele singuratece". Pe baza atributelor comune a cât mai multor *individua* iau naștere noțiunile din logică, de specie, gen etc. Gradul cel mai ridicat de generalitate îl au *noțiunile universale,* care alcătuiesc conținutul metafizicii: „Când ne închipuim noauă [*„nobis repraesentamus"*] și gândim semnele și osibirile cele ce la mai multe lucruri sunt de obște [*„notas proprietatesque, rebus pluribus communes"*] să zic închipuiri preste tot de obște [*„notiones universales"*]. Iar învățătura aceia, cu care închipuirile cele preste tot să tâlcuiesc, să zice metafizică"[72].

După cum s-a putut observa cu prilejul confruntării traducerii cu originalul, ca și maestrul său Wolff, Baumeister împarte metafizica în patru „discipline": ontologie, cosmologie, psihologie și teologie naturală. Și în traducerea lui Samuil Micu

este păstrată împărțirea de principiu, dar traducerea teologiei naturale lipsește.

Mai întâi, câteva cuvinte despre *ontologie,* a cărei „deregătorie" este – potrivit textului tălmăcit de Micu – „ideile cele mai de obște și mai preste tot a le tâlcui" (în traducere p. 75, în original, p. 140), de „a așeza și a pune începuturile cele mai preste tot ale cunoștințăi omenești (§ 6)"[73]. „Începuturile" sau „temeiurile" sunt, de fapt, principiile de bază ale metafizicii wolffianului Baumeister. Spunem ale sale, fiindcă în această problemă, rectorul gimnaziului din Görlitz oscilează între poziția lui Leibniz și cea a lui Wolff. Nu ne miră, deci, că pentru Baumeister „...doauă sunt începuturile sau temeiurile a toată cunoștința omenească; unul este începutul zicerii împrotivă, al doilea este începutul pricinei destule"[74] în accepțiunea și în spiritul concepției lui Leibniz: „toate adevărurile care le cunoaștem sunt de două feliuri: unele sunt trebuincioase, adecă așa sunt cât amintrelea nu pot să fie, ci trebuie să fie așa. Altele sunt întâmplătoare, care pot să fie sau să nu fie. Adevărurile cele trebuincioase să proptesc pre începutul zicerii împrotivă. Cele întâmplătoare să zidesc pre temeiul pricinei destule", spre a trece, odată cu analiza principiilor înseși, în special a principiului rațiunii suficiente, pe poziția lui Wolff, adică de integrare și subordonare a principiului rațiunii suficiente celui al contradicției, adică de la „I. Tot ce este trebuie să aibă pricină destulă, dintru care să poate înțălege pentru ce mai bine este decât nu este, pentru ce este așa și nu amintrelea" se ajunge la: „IV. De vreme ce această spunere: nimic nu este făr' de pricină destulă, tăria și așezământul său o ia (num. 1) din începutul zicerii împrotivă: luminat este cum că începutul zicerii împrotivă: luminat este cum că începutul pricinei destule nu este cu totul cel mai dintâi început"[75].

Capitolul al II-lea dezvoltă, conform metafizicii wolffiene, conceptul de existență, pe care Samuil Micu îl traduce prin *îns,* iar pe parcursul demonstrației și prin *estere,* mai ales în raportul *posibilitate-existență, putință-estere.* Deci *existență* și *nonexistență, posibilitate* și *imposibilitate.* Corelațiile *ens-non-ens,* ca și *possibilitas-impossibilitas, possibilitas-existentia* și *impossibilitas-non-existentia* sunt expuse în spiritul wolffian al principiului contradicției, iar în paragraful 23 se ancorează direct în scolastică prin „zidurile și axiomele" referitoare la corelația

dintre estere și putință (traducere, pp. 81–82; original, pp. 149–150). În același spirit wolffian, dar și cu unele detalieri scolastice, se dezbate, apoi, despre *esență* (pe care Micu o traduce prin „ființă"), despre însușirile existenței, despre *atribute* și *moduri*, despre *același* și *altul*, despre *egal* și *inegal*, despre *mulțime* și *cantitate*, *determinat* și *nedeterminat*. În legătură cu nota sa caracteristică Micu folosește exemple cu Traian, dar și de ordin autobiografic[76]. Exemple proprii – cu Traian și cu sine însuși – folosește Samuil Micu și în paragraful 40, în care se ocupă de *note asemănătoare*, când îl apropie pe Iosif al II-lea de împăratul Traian, în care își demonstrează, desigur, și admirația pentru fostul suveran „luminat", dar și pe sine însuși se apropie de proorocul Samuil[77].

Pe linia raționalistă-wolffiană, fără abateri, este capitolul VII despre *întreg* și *părți*, precum și cel următor despre *necesitate* și *întâmplare*. În schimb, în capitolul IX, ocupându-se de ordine, de adevărul metafizic și de perfecțiune (respectiv în traducerea lui Samuil Micu: *De rând și de adevărul metafizicesc și de desăvârșire*), Baumeister, odată cu banalitățile wolffiene, menține și definiția scolastică a adevărului[78], ca și despre perfecțiunea esențială[79], dar și criteriile filosofice și estetice ale frumosului[80], prezentate aici doar *in nuce* și dezvoltate, după cum se știe, de Alexander Baumgarten în *Estetica* sa. Reținem caracterul concret senzorial al frumosului, dar și idealul estetic clasic, întruchipat de simetrie, armonie și mimesis. Mimesis-ul este înțeles – și aici e vorba numai de traducere – în două atribute: asemănarea perfectă a icoanei cu modelul (în cazul dat – model real sau ideal), dar și conform cu scopul (îl „închipuiește" „bine"). Opusă frumuseții (de data aceasta e vorba numai de frumusețea naturală) este urâciunea (în original *deformitas* – diformarea), caracterizată prin imperfecțiunea percepută prin simțuri, iar ca urâțenie concretă prin lipsa de armonie, de unitate, de simetrie etc.[81].

Până la capitolul X inclusiv s-a vorbit doar de *ens* (îns), iar în capitolul X, după ce se face împărțirea acestuia în *ens simplex* (insul nealcătuit) și *ens compositum* (insul alcătuit), se stăruie asupra celuia din urmă și a proprietăților sale.

Prin insurile alcătuite se înțeleg, înainte de toate, cele existente în afara conștiinței, care se mai numesc și insurile alcătuite fizice sau corpurile fizice propriu-zise, spre deosebire de alcătui-

rile logice, care numai cu mintea sunt concepute. De aici rezultă, apoi, că orice *ins alcătuit* are o anumită alcătuire, datorită căreia sunt asemănătoare și neasemănătoare, au anumite părți și raporturi între părți, sunt *întinse, continue* sau *întrerupte, contigue* și au o serie de alte proprietăți, pentru înțelegerea cărora este necesar, înainte de toate, să fie definite noțiunile de *spațiu, loc, figură, timp, mișcare.* Am văzut că în privința spațiului și locului Micu traduce într-un sens diferit de cel existent în original, situându-se pe poziția spațiului absolut, galileo-newtonian, în opoziție cu cea wolffiană (expusă și ea doar în cazul spațiului). Timpul este definit în sens wolffian, ca „rândul acela care să țină în urmarea lucrurile" *(„ille ordo, qui observatur in rerum succesione")* (În traducere, p. 199; în original, p. 189). În continuare sunt definite prezentul („vremea de acum"), trecutul („vremea trecută") și viitorul („vremea viitoare"). Cât despre mișcare, ea este concepută, atât în original, cât și în tălmăcire, în sens mecanicist. Ca urmare a mișcării și schimbării mecanice sunt explicate, apoi, divizarea în părți, mărimea și figura.

În opoziție cu însul alcătuit este prezentat, în capitolul XI, cel nealcătuit *(„simplex"),* prin care se deschide calea speculațiilor teologale despre sufletul omenesc și despre Dumnezeu *(ibidem,* pp. 112–115; ibidem, pp. 191–196). Ocupându-se de substanță și întâmplare (tălmăcite de Micu prin *De stare și de vineticie sau întâmplare),* capitolul al XII-lea oscilează, de asemenea, între considerații raționale despre stări și fenomene naturale și între considerații raționale despre substanță primă și secundă, completă *(„Angelus est substantia completa")* și incompletă („sufletul omului este starea neplinită"). Din traducerea lui Micu am subliniat, în prealabil, că a dispărut o parte destul de însemnată, în care se vorbește despre *„passio"* (Micu traduce prin „pătimire"), despre *vis agendi* („puterea a lucra"), și relațiile dintre ele. În același spirit metafizic wolffian, de oscilare între recunoașterea lumii materiale și idealismul teologal a fost, prin urmare, construit întreg acest capitol. În schimb, cel următor („despre însul sfârșit și nesfâșit") *(ibidem,* pp. 118–119 și pp. 199–200) este tratat într-un mod consecvent raționalist, fără alunecări spre speculații idealiste, deși finitul și infinitul puteau să ofere din nou pretexte de incursiuni în teologie.

Un capitol amplu (XIV) este consacrat *„principiilor și cauzelor",* în care Baumeister, în bună parte urmându-l pe

Wolff, se reîntoarce la Stagirit şi, din iniţiativă proprie, chiar la scolastici. Astfel, după ce defineşte relaţia dintre *cauză* şi *efect*, dintre *principiu* şi *„principiat"*, Baumeister se ocupă de diviziunea scolastică a principiilor, pe care o urmăreşte, fără să o combată şi pe care Samuil Micu omite s-o traducă *(„principium essendi", „principium fiendi", „principium cognoscendi", „causale" şi „non causale", „complexum"* şi *„incomplexum")* (în original, p. 202). Cât despre cauze, ele sunt expuse după cei vechi (respectiv după Aristotel). Astfel, cauzele sunt împărţite în externe (eficientă şi finală) şi interne (materială şi formală).

În paragrafele 127–134 sunt expuse, apoi, pe larg fiecare, precum şi importanţa *mijlocului* [*medium*-ului] şi *piedicii [impedimentum*-ului] în realizarea scopului. Nu putem trece nici peste poziţia profund teistă a cauzalităţii wolffiene, opusă direct poziţiei spinoziste [*„substantia est causa sui"*]: „Nimic nu este pricina sa, sau nimic nu să poate face pre sine".[82]

Ultimul capitol al ontologiei *De semn şi de ce este semnat* (în traducere, pp. 126–127; în original, pp. 210–211), specific wolffian, prefigurează câteva din noţiunile de bază ale semioticii moderne, cum este cea de *semn* şi mai puţin cele de *semnificant* şi *semnificat,* care la Wolff[83] (şi ca atare şi la Baumeister şi Micu) nu sunt delimitate una de cealaltă, fiind implicate amândouă în acelaşi conţinut.[84]

Trecând la o nouă subdiviziune a metafizicii, la cosmologie, şi definind-o ca ştiinţă despre lume, Baumeister precizează (Micu este, aici, fidel originalului latin) că primul care a expus această disciplină ca atare a fost Wolff. În general, cosmologia reprezintă o parte relativ pozitivă a metafizicii. Astfel, exceptând aspectul finalist specific wolffian, primele cinci capitole ale cosmologiei sunt tratate în spiritul materialist al fizicii galileo-newtoniene. Conceptul de lume *(Despre ceia ce să înţălege prin lume)* este definit într-un spirit materialist şi cvasidialectic, din moment ce „în lumea aceasta sunt lucruri împreună stătătoare" *(„simultaneas")* „care urmează unele după altele" *(„successivas"), „mutătoare" („mutabilia")* şi *„legate şi împreunate" („connexa")*[85].

Câtă vreme se au în vedere *cauzele eficiente* („pricinile cele lucrătoare"), atât originalul cât şi traducerea se menţin într-o perspectivă materialistă şi, am putea zice, spontan dialectică. Când se trece însă la „pricinile sfârşitului", ancorăm în plictisi-

torul finalism wolffian. *Saltul* este înțeles în accepțiunea mecanicist-metafizică. Și, dacă pe baza „legăturii lucrurilor" (*„connexionis"*) este respins acest tip de salt, întrucât înseamnă „a se face ceva fără de pricină", el este totuși admis ca salt „căutarnic" (*„in respectivum"*), „când lucruri mai în puțină vreme să face ca să fie, decât altă dată este de lipsă ca să se facă să fie acel lucru", salt în opoziție cu cel de tot (*„in absolutum"*), care este socotit imposibil, pentru că vine în contradicție cu principiul rațiunii suficiente. Pornind de aici se admite un determinism raționalist, incompatibil cu acțiuni sau efecte fără o cauză determinată. Și ceea ce apare din întâmplare (*„casuve"*, tălmăcit „din cășunare") are, de fapt, o cauză pe care noi nu o știm. Pe baza acestui determinism sunt examinate diferitele forme de fatalism; „ursitul" (ca „rânduiala lui Dumnezeu" sau cel păgânesc, întemeiat pe „niște dumnezăoaie, care ursesc toate cele ce să fac", „ursitul mohameticésc", „ursitul" „filosofilor, carii de la dascălul lor stoic să zic stoici", „ursitul stelelor" [*„fatum astrologicum"*], determinismul absolut al lui Spinoza și, în sfârșit, „ursitul cuvântători" [*„fatum rationabile"*] sau „ursitul cuvios-cuvântului" [*„rationi consentaneum"*], spre care înclină Baumeister (și Micu, bineînțeles), dar renunțând la termenul de „ursit" (respectiv de *„fatum"*)[86]. Ca teist, Wolff – și pe urmele lui și Baumeister – nu se putea menține pe pozițiile determinismului materialist mecanicist, nici măcar în sensul mai restrâns deist. Drept urmare, în paragraful 152 se conchide în această privință:

„Trebuința cea ipotheticească nu ridică întâmplarea (§ 56, poz. 2), nici cele ce sunt în lume legate cu legătură firească așa de trebuincioase sunt ca nici o mutare să nu să poată face într-însele. Că ce neputință este, ca legătura aceasta de acum, care o vedem a lucrurilor celor de la Dumnezeu făcute, să nu fie amintrilea, nu cum vedem că este acum? Ce împiedică, ca să nu fie alt curs al stelelor, amintrelea să umble soarele, alt rând să fie al vremilor, și toată podoaba ceriului, și închegarea pământului? Ce stă împrotivă ca să vezi unele lucruri amintrelea și unele lucruri să nu fie și pre scurt să zic, altă lume să fie și aceasta să înceteză?"

De fapt, de la această limitare a determinismului, chipurile pe temei raționale, se ajunge în ultimele două capitole (cap. VI *De ce este firește și de ce este preste fire, adecă de minune* –

respectiv în original *De Naturale et Supernaturali, sive Miraculo*[87] și cap. VII. *De săvârșirea lumii – De Mundi perfectione)* să se admită miracolul și perfecțiunea lumii ca întreg, din ultima rezultând „mărirea lui Dumnezeu și. arătarea măririi dumnezăiești“[88].

Capitolele intermediare, întemeiate pe cunoștințele de fizică și mecanică ale epocii, sunt tratate, în general, în spiritul determinismului materialist mecanicist, cu excepția unei observații teologale teiste de la sfârșitul paragrafului 165, abatere menționată și cu alt prilej. Astfel, ocupându-se de „trupuri“, de „legile mișcării“ și de „stihiile trupurilor“, despre proprietățile corpurilor, despre energie, inerție, mișcare și repaos, ca și despre elementele cele mai simple ale corpurilor – pentru care Micu folosește termenul leibnizian de *monades,* iar ca sinonim al acestuia pe cel de „uninţe“ – traducerea lui *Einheiten* al lui Wolff.

Observația de care aminteam este, desigur, în contrast puternic cu spiritul materialist al expunerii, din moment ce, tam-nesam este negată continuitatea legilor obiective, acordându-i-se lui Dumnezeu putința de a „muta“ legile, de a le „ridica“ și de „pune“ altele în locul celor existente. Eclectismul wolffian, cu toate compromisurile sale, își dezvăluie încă o dată și aspectele profund negative.

În același spirit eclectic este dezvoltată și partea a III-a a metafizicii, ultima tradusă de Micu (sau mai exact păstrată în manuscris) care se ocupă, de fapt, de psihologie, chiar dacă în titlul general sunt cuprinse și pneumatologia și teologia naturală. Prima este epuizată ca enunțare în capitolul I *De duh preste tot,* iar cea de a doua constituie obiectul părții a IV-a a metafizicii, neexistentă în tălmăcire românească. Așa cum rezultă din termenul însuși, pneumatologia este disciplina consacrată spiritelor (respectiv duhurilor) ca însuri nealcătuite (entități simple), înzestrate cu intelect și voință. Pentru că Baumeister ține să precizeze că nu pot fi confundate „însurile nealcătuite“ cu „duhurile“. Dealtfel, el delimitează și sufletele animalelor de duhuri, între ultimele incluzând sufletul omenesc și spiritele supranaturale, *Dumnezeu* și *îngerii,* care se deosebesc între ele și prin faptul că sufletul omenesc și *îngerii* sunt spirite finite, iar cel al lui Dumnezeu este infinit. De-abia începând cu capitolul II *(De sufletul omenesc)* se intră, în fond,

în partea a III-a a metafizicii, în psihologie, împărțită și ea în două: *„empirica* speriințătoare", „întru care speriința și simțirea noastră cea din lăuntru despre suflet ne învață", și „a doaua", cea *„cuvântătoare,* întru care să arată și să învață cele ce prin cuvântare despre suflet putem a le ști". Pozitiv este, apoi, faptul că se încearcă stabilirea unei unități a cunoașterii senzoriale și raționale: „Noi și speriința și cuvântarea așa de bine le vom împreuna, cât una alteia să slujească și să fie de ajutori".

Este adevărat, sufletul este conceput în sens spiritualist[89], ca o entitate aparte introdusă de Dumnezeu în trupul omului, dar proprietățile sale sunt abordate, fie pe linia empirismului materialist – când e vorba de simțuri, fie pe cea a raționalismului dogmatic, când e vorba de treapta rațională a cunoașterii. Înainte de toate, se recunoaște existența obiectivă a lucrurilor, în afară și independent de sufletul omenesc. Acțiunea prin care sufletul își reprezintă și percepe lucrurile se numește *cunoaștere,* iar capacitatea de a-și reprezenta lucrurile *puterea de a cunoaște*[90]. Facultatea de a cunoaște este prezentată în spirit ortodox wolffian, adică de reîntoarcere la etajarea calitativă carteziană: cunoaștere empirică, în mod „întunecat și amestecat" [*„obscure et confuse"*], care cuprinde: „1. A simți [*„sentiendi"*], 2. A-și închipui [*„imaginandi"*], 3. A-și aduce aminte [*„recordandi et reminiscendi"*] și în cunoașterea rațională, în mod „ales" [*„distincte"*], după care Samuil Micu traduce, în continuare, eronat, întrucât trece și în cunoașterea rațională „a ține aminte și a-și aduce aminte", care corespund, de fapt, originalelor *„recordandi et reminiscendi",* iar în original se adaugă facultățile *„reflectendi"* [„a reflecta"] și *„abstrahendi"* [„a abstractiza"] *specific raționale.* Partea primă este socotită comună cu „dobitoacele" (ca și la Descartes), deci „cea mai de jos", iar cea de a doua care ține „numai de om".

Urmează reprezentarea pe larg a fiecăreia dintre ele. Astfel, în *cap. IV (De puterea de a simți),* în care deosebim lucrurile existente obiectiv, în afară și independent de conștiința noastră și reprezentările noastre despre ele, obținute prin simțuri, adică senzațiile, respectiv în terminologia lui Micu „simțituri" [în latinește: *„sensationes sive sensiones*], și, după ce sunt înșirate organele de simț, se trece la explicarea formării senzațiilor în spirit materialist mecanicist. Acțiunea lumii materiale asupra simțurilor este prezentată ca un proces material și obiectiv.

Eclectismul poziției wolffiene nu poate, în acest caz, să ajungă decât în grave contradicții. Pentru că, în paragraful 186, care trage concluziile în legătură cu *„facultas sentiendi"*, cunoașterea prin simțuri devine unica sursă a oricărei „cunoștințe", în cel mai consecvent spirit empirist (chiar dacă înainte de a formula legea, se precizează, de data aceasta în spirit deist, că ea există în „mintea omenească din rânduiala cea dumnezăiască"): *„când lucrurile cele din afară lucrează în organele cele simțitoare, și întru acelea fac mutări, atunci sufletul nu poate ca să nu-și puie înainte acele mutări* [sublinierea aparține atât originalului, cât și traducerii].

Însă să știi cum că simțirile sunt ca nește ferestre și ca nește porți ale sufletului, prin care chipurile lucrurilor celor din afară să bagă în suflet, de unde apoi toată cunoștința răsare".

În același spirit empirist materialist se vorbește, apoi, despre percepție și imaginație, despre capacitatea de a ne *reprezenta* lucrurile prin îmbinarea datelor mai vechi ale simțurilor cu altele noi.

Capacitatea de a ne crea reprezentări despre lucruri este numită în original *„phantasia sive imaginatio"* (fantezie sau imaginație), iar în tălmăcirea românească „fantazie, sau nălucire și închipuire"[91]. Desigur, sub aspect terminologic, Micu este serios handicapat în formulările sale. Astfel, prin *închipuire* el este nevoit să traducă și *reprezentarea* și *imaginarea* unui lucru. El se străduiește să elimine eventualele confuzii, cum izbutește pe deplin, în continuare, când face deosebire precisă între *nălucire,* ale cărei roade sunt „fantasmele" sau „nălucile" și *închipuirea* întemeiată pe datele simțurilor, în spiritul vechiului adagiu empirist, relansat de John Locke și emendat de Leibniz[92], dar adoptat de Baumeister în metafizica sa dezvoltată[93] și aplicată aici (a cărui formulare o traduce Micu): „Nimica nu ne putem noauă închipui, fără ceia ce mai înainte am primit cu simțirile"[94].

Mai puțin reușită este încercarea lui Micu de a distinge între *puterea închipuirei* (respectiv *facultas imaginandi)* și „puterea a închipui cu mintea", ultima voindu-se traducerea termenului *facultas fingendi,* al cărei produs este, la Baumeister, *fictio* (ficțiunea), cu cele două ipostaze, *„fictio possibilis"* și *„fictio imposibilis sive chimeră"* și pe care învățatul român le tălmăcește prin „închipuire de lucru care poate să fie" și „închipuire cu neputință, sau himera".

În funcție de relația dintre „închipuire“ și senzații sunt explicate și visele, respectiv ca un produs al „închipuirei“, „când odihnesc simțirile cele din afară“. Poziția empiristă adoptată este materialist-mecanicistă și are un vădit caracter iluminist, de combatere a interpretărilor obscurantiste ale viselor.

Cu capitolul VI. *(De ținerea aminte și de aducerea aminte)* se încheie această primă subdiviziune a psihologiei. Odată cu definirea memoriei se rezumă și cele spuse despre senzație și reprezentări: „Simțitura [*„sensatio“*] primește [*„percipit“*] lucrurile cele de față (§ 184); fantazia sau închipuirea *[„phantasia“]* înnoiește icoana lucrurilor, care oarecând le-am primit (§ 188); iară ținerea aminte [*„memoria“*] cunoaște cum că ideile, care de iznov [din nou] le face închipuirea, sunt aceleași care încă le-am mai avut oarecândva“.

Cu capitolul următor se trece la partea de „mai de sus“ a sufletului, care este rezervată, în accepțiunea veche a lui Descartes, doar rațiunii. Primele ei aspecte se referă la „puterea a luoa aminte [*„attentio“* – adică atenția] și „puterea a luoa sama“ [*„reflexio“* – adică reflecția], după care urmează încă un capitol al aceleiași părți de „mai de sus“, care se ocupă „de înțeles, de isteție și de cuvânt“ [*„De Intellectu, Ingenio, et Ratione“*], probabil cel mai important pentru acest aspect al psihologiei wolffiene. Dar, cum observam și mai înainte, trecând la această parte, Samuil Micu se descurcă tot mai greu în descoperirea de corespondențe univoce românești pentru termenii latini folosiți de Baumeister, fapt care se răsfrânge negativ asupra fluenței și clarității expunerii. Este adevărat că și în franceză *intelectul* este tradus prin *l'entendement,* dar *înțelesul* – prin care traduce Micu aceeași noțiune – nu desemnează un proces, ci un rezultat, ceea ce firește complică lucrurile.

Și mai puțin limpede este definită noțiunea de „ingenium“, tradusă de Micu prin *isteție.* Dealtfel și determinarea sa în latinește este fie prea vagă, fie plurivocă: **„Ingenium** *(Witz) dicitur facultas rerum similitudines observandi“* sau *„Voce* **ingenii** *plerumque omnes mentis humanae vires et facultates indicantur, ita, ut ambitu suo complectatur cum memoriam, tum phantasiam, iudicium, intellectum et rationem“* [tălmăcită în românește prin: „isteția să zice că este putere a luoa aminte asemănările lucrurilor“ și „Prin *isteție* toate puterile minții să

înseamnează, cât *isteția* cuprinde și ținerea-aminte și închipuirea și judecata și înțelesul și cuvântul"]. Nu mai insistăm asupra termenului de *rațiune,* căruia Samuil Micu îi găsește echivalentul de *cuvânt* sau *cuvântare,* făcând trimiteri la *logos*-ul elin, dar nu atât din filosofia anticilor, cât la sensul său din scrierile religioase (aceste ultime trimiteri nu există în textul original, și aparțin doar lui S. Micu)[95], corespondent inadecvat noțiunii fundamentale a filosofiei wolffiene, care este rațiunea, respectiv gândirea abstractă care se autocunoaște. Să vedem, însă, definiția din original și tălmăcirea ei, dincolo de deosebirea terminologică menționată. Astfel, după ce este glorificată divinitatea pentru acest dar (care este rațiunea) făcut omului, Baumeister definește astfel noțiunea de *ratio*: *„Est autem ratio nihil aliud, quam facultas animae nostrae, nexum veritatum universalium distincte perspiciendi"*, pe care, exceptând termenul fundamental, Micu o traduce destul de corect: „Iară *cuvântul* [*„ratio"*] este puterea a sufletului nostru a vedea ales [*„distincte*] legătura adevărurilor celor preste tot". *Cuvântul,* mai exact rațiunea, devine astfel instanța supremă a procesului cunoașterii, după cum un rol similar îndeplinește și în umanizarea poftelor, pasiunilor și sentimentelor, care sunt expuse în aceeași viziune dualistă – pofte, patimi și sentimente „simțitoare" și „cuvântătoare" [*„rationales"*], din care rezultă și rolul psihologiei de „luminare" și „educare" a oamenilor. Aspectul direct iluminist este tradus din însăși exemplificarea împărțirii poftelor în cele două categorii amintite: „Adecă, după cum sau cu simțirile sau cu cuvântul, adecă judecata cea bună a minții, îți pui înainte lucrul că este bun, așa și poftirea care răsare de acolo să chiamă sau simțitoare sau cuvântătoare. Cel ce să chinuiește cu frigurile și cu nădușeala de multe ori poftește vin care, după cum zice doftorul, lui îi strică. Pentru ce poftește? Pentru că socotește că este dulce și plăcut gustului lui. Iată poftirea cea simțitoare. Iară cel ce poftește leacul că știe că-i va aduce sănătate, măcar de este amar și acru, tot îl poftește. *Iată poftirea cea cuvântătoare"*.

Aceste *poftiri* sunt dezbătute în cap. IX *(De puterea a pofti și de partea ei cea mai de jos)*. „Poftirea" [*„appetitus"*] este legată de „desfătare" [*„voluptas"*], după cum „scârbirea" [*„taedium"* – respectiv desgust, silă, sațiu, scârbă] este produsă de „urâciune" [*„aversatio"* – adică aversiune], fiecare dintre ele

fiind fie de natură senzorială, fie rațională. Dar toate acestea implică neapărat și idealuri etice: potrivit lui Baumeister omul poftește ceea ce este *bun* (fizic) sau *bine* (spiritual) și obținerea acestui bun sau bine îi produce „desfătare", după cum ceea ce este *rău* îi provoacă „scârbă" (greață fizică, repulsie sau dezgust spiritual) și ne face să-l respingem, adică pune în mișcare „aversiunea" (sau „urâciunea", cum îi spune Micu).

Capitolul următor *(De patimi)*[96] se ocupă, de fapt, de *afecte* – pe care Micu le traduce prin *patimi* și între care sunt incluse atât *sentimentele,* cât și *pasiunile,* respectiv *patimile.* Există, atât în original, cât și în traducere, aceeași descriere fiziologică mecanicistă a lor, pe alocuri învechită chiar pentru epoca respectivă (în bună parte datorită citatelor masive din antici)[97]. Toate aceste afecte sunt clasificate mai întâi: după efectele lor, în: 1) plăcute, care produc desfătare; 2) neplăcute, având ca rezultat *ura* și 3) amestecate, între care reprezentativă este socotită iubirea; o altă împărțire a lor este în funcție de evoluția și complexitatea lor, în: „începătornice" [*„originarii"*] și „curgătoare" [*„derivatativi"*]. Ultimul afect prezent în tălmăcirea lui Micu, prin care se și încheie la el partea consacrată psihologiei, este „zelotipia sau râvna" *(„zelotypia sive aemulatio").* N-a tradus sau nu s-a păstrat ce-a tradus despre mânie *[„ira"],* între ale cărei rele este menționată în original și *vindictae cupiditas,* după care este prezentată starea complexă sufletească pe care o încearcă un om când este stăpânit de cele mai diverse afecte, stare denumită de Baumeister *„in Statu servitutis moralis".*

Despre celelalte capitole netraduse am amintit pe scurt cu prilejul confruntării textului tradus cu originalul și nu mai stăruim, după cum nu ne vom ocupa de primele două părți ale *Filosofiei cei lucrătoare,* apărute în două volume (Sibiu, 1800), cu masive și neplăcute „adăogiri" din iezuitul Steinkellner. Ne vom opri, în schimb, asupra părții a III-a, pregătită, de asemenea, de Samuil Micu pentru tipar, din moment ce numerotarea paragrafelor din traducere nu corespunde celei din original, ci o continuă pe cea din volumul II al primelor două părți tipărite, mai dezvoltate decât la Baumeister. Astfel, *Cuvânt înainte,* care tălmăcește latinescul *Proemium de Ethica în genere,* începe cu § 181 și are același conținut cu § 126, primul din textul original[98]. Apoi, așa cum menționam cu prilejul confruntării sumare

a tălmăcirii cu originalul, Samuil Micu „face pre limba românească“ întreg textul *Eticii sau învățăturii obiceiurilor.*

Nu este, desigur, nevoie să stăruim asupra fiecărui capitol și paragraf în parte, mai ales că este vorba de o traducere care, ca și *Învățătura metafizicii,* a circulat până la editarea ei în zilele noastre doar în manuscris. Chiar sub această formă, ideile vehiculate prezintă totuși importanță, dată fiind influența exercitată de învățații Școlii ardelene asupra intelectualității românești într-o perioadă istorică destul de îndelungată.

Să începem, deci, cu acel *Cuvânt înainte* în care este definită disciplina eticii ca atare, conținutul ei general și locul pe care îl ocupă în raport cu celelalte părți ale filosofiei lucrătoare. Astfel, dacă „Dreptul firei tâlcuiește legile și învață ce trebuie omul să facă sau să nu facă“, „etica arată modul și calea cum trebuie a asculta de legile firei“ sau, mai pe larg, „etica învață cum neștine să câștige și să dobândească fapte bune [...], iară faptele cele bune sunt mijlocire prin care se capătă fericirea, aievea este cum că etica învață cum să dobândească omul fericirea cea adevărată“.

Primul capitol formulează normele cele mai generale („nește îndreptări mai preste tot și mai deobște“) și mijloacele („ajutorințele“) pentru realizarea virtuților („cu care să câștigă faptele cele bune“). Caracterul laic și raționalist al eticii lui Baumeister rezultă, înainte de toate, tocmai din aceste „îndreptări“. Astfel, primele norme cer ca omul să-și întocmească „lucrurile sale după legea firei“, de unde necesitatea de a cunoaște *„legile firei“*. Pentru a face fapte bune, omul trebuie să cunoască ce e bine și ce e rău“, iar această cunoaștere se face cu „ajutorul minții și al cuvântului“ *(„rationis culturam“);* mintea însă se cere perfecționată, astfel încât să aibă o „cunoștință“ „aleasă și vie“ [*distincta et viva*“] „a binelui și răului“ „cât să plece voia [*„voluntas*“] spre bine“. De aici rolul dobândirii unei cunoștințe vii asupra binelui și răului, ținând seama de conduita concretă a oamenilor, de experiența proprie și „străină“. De data aceasta prin „speriință“ se înțelege însăși practica socială, individuală și colectivă (în cazul istoriei). În ce privește exemplul individual, Samuil Micu se folosește de practica vărului său Efrem Clain de Sad, pictor cunoscut și apreciat în secolul al XVIII-lea. În legătură cu istoriile, nu sunt excluse nici ficțiunile („povești mincinoase“), în rândul cărora

sunt amintite și comediile și spectacolul teatral în genere, față de care se păstrează o atitudine moderat favorabilă: „Întră istorii sunt și povești mincinoase [„*fabulae*“], mai ales întră cele ce în comedii să pun, despre care unii zic cum că acestea mult foc de dragoste spre fapta cea bună aprind în mintea celor ce le cetesc sau le aud și fac cunoștință vie, cât socotesc că teatrul, adecă privelișțea unde să fac comedii [explicația aparține exclusiv traducătorului, care se adresează publicului românesc de atunci, nefamiliarizat cu teatrul] este ca o școală de fapte bine“. O piedică în calea formării unei cunoștințe „vii și alese“ sunt anumite „prejudecăți“: faptul că unii dintre cei răi trăiesc în belșug și nu se poate obține o faptă bună fără să fie comisă nici o greșeală. Fapta bună se cere, apoi, deprinsă, de unde necesitatea de educare a tinerilor din cea mai fragedă copilărie în mod adecvat; să obțină cunoștințe vii și alese despre bine și rău, să fie deprinși să facă binele și să respingă răul, precum și prejudecățile despre bine și rău; deprinderea „se schimbă în fire“, atitudine progresistă față de capacitatea de transformare a omului. Înaintată este și combaterea pedepselor corporale în educarea tinerilor; în locul ei se propune dezvoltarea minții și a rațiunii copilului. De aici se ajunge, apoi, la constatarea că esențial pentru realizarea faptei bune este, în ultimă instanță, educarea voinței. Dar, pentru a putea „îndrepta voia“ trebuie îndreptat mai înainte „înțelesul“, [„*Emendatio vero intellectus emendationem voluntatis praecedere debet*“]. Intelectul trebuie să judece corect, respingând orice „prejudecăți“ și „socotele rele“.

În continuare se trece, pe rând, la expunerea căilor și mijloacelor de perfecționare a conduitei prin educație și autoeducație. Astfel, capitolul II se ocupă de modul de corectare și perfecționare a intelectului (*„Cum să poate și să cade a săvârși și a îndrepta înțelesul),* începând cu cultivarea „isteției“ [în original: *acumen (Scharfsinnigkeit)*“ – respectic perspicacitate, sagacitate etc.]. Capitol de pedagogie practică –, continuând cu dezvoltarea inteligenței [a „înțelegerii“ – traduce Micu], pentru perfecționarea căreia se recomandă, în primul rând „dobândirea“ științei, calea spre cunoaștere și stăpânirea lucrurilor, acordând o importanță deosebită logicii și matematicii (cum era și firesc pentru o „etică“ wolffiană), spre a ajunge, în cele din urmă la „înțelepție“ [„*sapientia*“] și „înțelepciune“

[*„prudentia"*] și corolarul lor practic „măestria sau meșteșugul" [*„ars"*]. Cum folosește doi termeni apropiați pentru cele două noțiuni existente la Baumeister, Samuil Micu este înclinat, la început, să le identifice, pentru ca, în continuare, să traducă totuși deosebirile prezentate în original. Astfel „înțelepția", în ultimă instanță, „este avut bine a închia și a lega și a împreuna între sine sfârșitul [„scopul"] și mijlocirile", care, ne asigură Baumeister și Micu, nu se deosebește de definiția pe care i-o dau unii (Baumeister îl amintește ca specific pentru aceștia pe Leibniz) ca „știința fericirii".

Trecând la *prudentia,* mai exact la înțelepciune, prin care traduce Micu această noțiune, ea este definită prin folosirea „cu sârguință" a mijloacelor „cu înțelepție gândite" „ca să dobândim sfârșitul [„scopul"] care-l cercăm". Pentru a ajunge la „înțelepciune" sunt mai multe căi, dintre care sunt „arătate" doar următoarele: „să ia bine aminte la toate cele ce sunt împregiurul lucrării la vreme, la loc, la față, la lucru și la celelalte și să se ajute și cu mintea și obiceiurile altora și prilegiul cel bun, când poate face lucrul, să nu-l lasă să treacă"; „ca să poată dobândi sfârșitul care-l poftește, nu e destul ca să fie învățat și știut (că și cei învățați încă nu totdeauna cunosc pricinile cele ce vor să fie), ci trebuie ca acel lucru mai de multe ori să-l fi făcut și să aibă speriință, care bine o poți zice că este dascălul înțelepciunei" [din nou experiența – și încă în accepțiunea de practică – devine decisivă, în contradicție cu raționalismul dogmatic wolffian]; învățând din istorie, pentru că „din cetire sau auzirea istoriei multă înțelepciune să dobândește."

Cât despre „măiestrie sau meșteșug" *(„ars"),* înseamnă a face lucruri care fără „nevoința noastră" nu să pot face („a grăi frumos, a juca, a zice cu cetera, a zugrăvi și altele"), fiindcă „nevoința cea adesă face pre meșter."

Începând cu noul capitol (III) se trece la virtuțile negative, adică obținute prin moderație etc. De fapt, pornind de la titlul acestuia, *De stăpânirea și stâmpărarea patimilor (De Regendis moderandisque affectibus),* se observă acest fapt. Pentru a nu ne speria, se precizează că nu este vorba de „a le dezrădăcina și a le smulge" „toate patimile și turburările minții", „aceasta nu poate să fie și tocmai de ar și putea fi, n-ar fi de folos aceasta omului. Că pre om din om l-ar face ne om, cel ce ar socoti să facă una ca aceasta. Lemn, piatră mie numești, nu pre om, când

nici că au fost cineva sau să cade să fie cineva fără de simțire, fără de gust, fără de bucurie sau fără de întristare". O poziție iluministă care face oricum cinste celui care o îmbrățișează fără rezerve, deși este vorba de un ieromonah foarte auster cu sine însuși.

Supunerea față de legea naturii pretinde „să ne ținem viața și să ne grijim sănătatea", iar a mânca și a bea atât cât „ajunge ca să se ție sănătatea să zice înfrânare sau cumpăt" (titlul capitolului este *De înfrânare sau de cumpăt* în latinește *De Temperantia*). O teribilă filipică împotriva „curviei" este dezvoltată în capitolul *De curățenie (De castitate),* unde se recomandă „curățenia feciorier", iar *„curățenia* sau curăția este vârtute, care întocmește și astâmpără pofta cea trupească după cum poruncește legea firei". Nu porunca lui Dumnezeu, ci legea firii". O etică a slabei burghezii germane (să nu mai vorbim de cea românească de-abia în formare) trebuie să stipuleze neapărat străduința de a fi activ, a fi econom, și strângător. De aceea, după castitate, urmează un capitol *De diligentia, libertate et Parsimonia* (respectiv *De nevoință sau de strădanie, de dărnicie sau de dăruire și de păstrare și crutare,)* în care „acelea le vom tâlcui care mai cu samă ajută sau a strânge sau a ținea avuțiile, au a le cheltui." *„Nevoința, strădania, sârguința"* este o „vârtute". Contrară ei este „lenea". Odihna nu se confundă cu lenea, fiindcă ea asigură păstrarea și înnoirea puterii de muncă.

Legea firii nu este invocată doar pentru activitatea producătoare de bunuri, pentru hărnicie și chivernisire, ci și pentru indicarea căii spre dreaptă cinstire și prețuire a numelui. Titlul noului capitol este *De modestia,* tradusă de Micu prin *De cuviință sau cumpătare,* dar când definește noua virtute, el menționează și termenul latinesc de modestie. Reținem faptul că Micu introduce de la bun început (încă din paragraful anterior, 224) noțiunea de *omenie,* ca o calitate primordială în bunul renume, inclusiv în determinarea modestiei, noțiune care nu există în textul original și este luată din zestrea morală a poporului său. Dealtfel, întreg capitolul pune un preț deosebit pe această omenie și este mai amplu decât textul original latin.

Un capitol special *(De faptele cele bune în norocul cel rău și în cel bun)* este consacrat conduitei în situațiile speciale pe care le aduc noile relații de producție, câștigul neașteptat și

falimentul. Și într-un caz și în altul se recomandă stăpânire de sine, măsură și cumpătare.

Ultimul capitol, *De faptele bune cele către alții,* este, probabil, cel mai consecvent eticii creștine, cu toate că și această virtute este așezată tot sub cerințele „legii firei". Formularea iubirii față de aproapele ni se pare la mijlocul drumului dintre porunca religiei și imperativul categoric al lui Kant, pe care îl precede: „Foarte mult ațâță și stârnește iubirea noastră spre alții canonul acesta: *ce vrei să ți se facă ție aceiași și tu altuia fă; iară ce nu vrei să ți se facă ție aceia* tu să nu faci altora" (subl. în text).

Cum s-a mai spus, manualul de filosofie al lui Baumeister se încheie cu *Institutiones POLITICAE,* respectiv cu *Învățătura politicească*[99] în românește. O disciplină care, cel puțin prin denumire, ne-ar putea face să credem că este vorba de un început de *politologie* sau *politie* (de la grecescul *polis)* – cum se exprimă Samuil Micu. În realitate, normele pe care le formulează aceasta „nu pentru aceia le scriem – cum precizează autorul însuși (pe care îl cităm în tălmăcirea românească) – ca să învățăm pre împăratul a-și ocârmui și a-și îndrepta casa sa și împărăția, ci ca să dăm îndreptări de înțelepciune fieștecui să se poarte și să petreacă". Cu alte cuvinte, este un fel de îndreptar de politețe și educație cetățenească elementară, la baza căruia stă noțiunea de „înțelepciune" (în original: *„prudentia"),* termen deseori folosit, după cum am văzut, și în etică. Dar, ca și acolo, Baumeister operează, de fapt, cu o pereche de termeni, unul desemnând noțiunea de înțelepciune teoretică (pentru care folosește cuvântul *sapientia,* echivalent al elinului *sophia* și altul pentru cea de *înțelepciune practică* (e vorba de *prudentia,* care traduce cu aproximație grecescul *sophrosyne).* Învățatul român înțelege perfect deosebirea, dar nu izbutește să găsească termenii cei mai adecvați, fapt pe care îl și subliniază. Ca și în etică, el traduce *sapientia* prin *înțelepție,* iar *prudentia* prin *înțelepciune.* dealtfel, nici latinescul *prudentia* nu constituie un echivalent perfect al grecescului *sophrosyne,* mult mai apropiat ca sens de românescul înțelepciune decât de latinescul *prudentia,* în care sensul de *precauție* are o pondere sporită.

Ca și cunoașterii, înțelepciunii i se atribuie două izvoare: rațiunea și experiența. Aceasta din urmă este, însă, înțeleasă în accepțiunea de practică individuală și colectivă (istoria). Cât

despre normele înțelepciunii, respectiv ale „învățăturii politicești“, ele se deosebesc de cele ale *dreptului* și *eticii* – considerate, în spirit metafizic, imuabile – și prin faptul că se schimbă în funcție de „stări împrejur“, care „arată cum să fie bine și de folos“. Regulile „înțelepciunii“ se aplică la „lucrările și faptele cele volnice și slobode“, pentru ca „să aibă grije să-ți fie bine și să te ferești de ce vezi că va strica trupul tău“. *Învățătura politicească* și constă din expunerea diverselor categorii de norme ale înțelepciunii [*„Regulae prudentiae“*], dintre care primele și cele mai numeroase sunt cele referitoare la îndatoririle față de noi înșine, în special față de suflet. Ele sunt foarte numeroase, cuprinzând o serie de precepte pedagogice, inclusiv de orientare profesională. Astfel, după ce se formulează o normă generală privind condiția de bază a succesului în viață[100], se trece la criteriile cunoașterii și exercitării cu succes a unei profesiuni sau îndeletniciri, inclusiv la regulile procesului de învățare. Normele învățăturii se încheie cu un adevărat cod al lecturii.

Un întreg capitol este consacrat, apoi, normelor speciale, de conduită izvorând din relațiile dintre cerințele „voiei“ (voinței, expuse în dreptul firii, și cele ale „înțelepciunii“. E vorba de „îndreptările înțelepciunii încât e la voie“ *(„regulae prudentiae circa voluntatem“)* în diferitele situații sau împrejurări. Astfel, o importanță deosebită prezintă modul în care se comportă fiecare față de „patima“ sa „stăpânitoare“ *(„passio dominans“* și *„affectus dominans“)*, în ce măsură se lasă copleșit de dorința de „voluptate“ („dezmierdare“), de viciul ambiției (al trufiei și poftei de mărire) ori de cel al lăcomiei (în strângerea de avuții de câștig în detrimentul altora).

Ultimele două capitole ale *Învățăturii politicești* sunt, de fapt, îndrumări privind politețea, „în petrecere“ *(„in conversatione“)*, „în vorbă“ *(„in sermone“)* și în toate celelalte cuvenite când suntem cu alții *(„de decoro in Conversatione“)*. Caracterul normelor este determinat de raporturile cu ceilalți. Astfel, într-un fel ne vom purta cu prietenii, în altul cu dușmanii și diferit cu cei care nu ne sunt nici prieteni nici dușmani, dar care constituie majoritatea membrilor societății. Ca normă de bază în raporturile cu majoritatea oamenilor este recomandată aprecierea semenilor în funcție de finalitatea acțiunii. În funcție de vârstă, avere și poziție socială, se dau câteva indicații foarte caracteristice monarhiei „luminate“: – superiorilor le dai cinstea

cuvenită, nici smerindu-te „ca o slugă", nici făcându-le ceva, „împrotivă"; celor de o seamă cu tine „nici să se pară că te smerești, nici că te ții mai mare decât ei". Cu cei mai „jos" decât tine: „fii vesel și blând", dar „nu fi prea familiar", „ca cum ați prunci dintr-o casă". Regulele de politețe în legătură cu modul de a vorbi în societate nu se deosebesc, în general, de vechile precepte ale anticilor, ca și de cerințele bunului simț comun. Natural, alături de bunul simț, intervin aici și precauțiile filistinismului german.

Trecând la „cuviința" (politețea) în port, umblare, mișcare, haine etc., se constată că exigențele ei diferă de la „o țară la alta și de la un popor la altul". De aici necesitatea de a învăța normele de politețe cu precădere din practică.

Și, cu această scurtă prezentare a *Învățăturii politice,* încheiem referirile la scrierile filosofice tălmăcite de Samuil Micu din Baumeister, precum și considerațiile referitoare la poziția sa ca învățat iluminist față de *Aufklärung*.

Am văzut reținerile și limitele gândirii sale, ca și aportul pozitiv în încercarea de a întemeia un învățământ filosofic și o literatură de specialitate în limba națională, fapt care depășește cu mult simpla familiarizare a viitorilor intelectuali români cu idei iluministe dintr-un manual wolffian modest, cum este cel al lui Baumeister, corespunzând ca semnificație, la condițiile concrete ale Transilvaniei din perioada respectivă, cu inițiativa lui Wolff însuși pentru filosofia și cultura germană. Acestea și sunt motivele pentru care am stăruit mai îndeaproape asupra tălmăcirilor filosofice realizate de Samuil Micu. Ne-a interesat, înainte de toate, modul în care au fost regândite niște idei devenite bun comun în literatura filosofică a epocii într-o limbă care nu poseda încă o terminologie și-o literatură de specialitate în acest domeniu, mai ales că foarte puține alte culturi le aveau, la rândul lor, în limbile naționale. Și ceea ce ni se pare cu totul remarcabil este spiritul iluminist profund democratic în care concepe Samuil Micu „să facă pre românește" aceste scrieri – nu doar pentru cunoscătorii de filosofie, care puteau să le consulte și în latinește, după cum și mai important era pentru ei să apeleze la altele, mai dificile și dezvoltate, ci mai ales pentru masele largi ale românilor, dornice de cunoaștere, respectiv pentru toți care știau să citească și, în plus, pentru cei care, neștiind să citească, doreau totuși să asculte lectura altora. Or,

având în față aceste strădanii și năzuințe, ni se pare nedrept să-l socotim pe Micu (fie și din pricina poziției sale eronate față de conducătorii răscoalei) cu mentalitate de „nemeș“, cum îl apostrofează la un moment dat marele istoric Nicolae Iorga. Tocmai prin efortul său iluminist democratic învățatul ardelean român își asuma o răspundere ce depășea, ca obiectiv și perspectivă, inclusiv modelul major german (ne referim la Wolff însuși).

*

Firește, în acțiunea de adaptare a unor scrieri aparținând *Aufklärung*-ului la necesitățile filosofice și culturale din Transilvania, Samuil Micu nu este izolat, chiar dacă în domeniul filosofiei exemplul său n-a fost urmat decât pe la mijlocul secolului următor. Au fost, în schimb, traduse și prelucrate lucrări cu orientare iluministă apropiată din domeniul popularizării cunoștințelor științifice, îndeosebi de fizică, tocmai de prietenul și colaboratorul mai tânăr al lui Samuil Micu: Gheorghe Șincai. Prin însuși obiectul lor, scrierile traduse și adaptate de Șincai aveau o atitudine ideologică mai tranșant iluministă decât manualul de filosofie al lui Baumeister. Scopul lor declarat era combaterea obscurantismului, întemeindu-se pe cuceririle științei, în special ale fizicii. Explicând fenomenele și procesele lumii materiale, ele ofereau cititorului explicații materialist-mecaniciste, incompatibile cu superstițiile de orice fel. Supunându-se unor legi obiective, corpurile nu mai au nevoie de intervenția divină, supranaturală. E adevărat că, în spirit deist, această situație nu exclude rolul divinității de creator și prim-motor al mișcării tuturor corpurilor materiale; doar, odată ce a instituit legile obiective ale realității, nevăzutul arhitect și inginer-mecanic nu se mai amestecă în acțiunea lor, ceea ce reprezintă un pas înainte față de teismul lui Baumeister și Wolff. De la Șincai s-au păstrat trei manuscrise ale unor lucrări de popularizare a cunoștințelor științifice, toate în acest spirit iluminist deist. Ne referim la următoarele traduceri, în parte adaptări și prelucrări: *Istoria Naturei sau a Firei*[101], *Vocabularium pertinens ad tria Regna Naturae*[102] și *Învățătura firească spre surparea superstiției norodului*[103]. *Vocabularul* a fost publicat de Al. Borza împreună cu studiul care l-a însoțit. *Istoria Naturei sau Firei* se află și acum numai în manuscris la

Biblioteca Filialei din Cluj-Napoca a Academiei Române, iar *Învățătură firească...* a fost editată de Dumitru Ghișe și Pompiliu Teodor, care, în studiul lor introductiv, pe lângă prezentarea ideologico-științifică a lucrării, au făcut noi și utile precizări în legătură cu istoricul tălmăcirii ei, ca și despre deosebirile dintre original și versiunea românească. Ei au arătat, între altele, că, pentru versiunea sa, Șincai a folosit mai multe ediții ale originalului german al lui I.H. Helmuth (începând cu prima, din 1786, și terminând cu cea de-a V-a, din Braunschweig – 1788, care, pe lângă pasaje specifice comune, poartă și titlul corespunzător tălmăcirii românești – *Volksnaturlehre zur Dämpfung des Aberglaubens),* ca și aportul învățatului român în selectarea ori adaptarea exemplelor din original și în folosirea altora noi[104].

Să ne oprim pe scurt asupra fiecăreia din ele. Mai întâi asupra *Vocabularului,* important mai ales ca instrument de lucru în cercetarea și încercările de sistematizare ale tinerilor naturaliști. Manuscrisul numără 31 de pagini, este format din două părți și are un caracter poliglot (prima parte, pp. 1–15, latin-român-maghiar-german; a doua parte, pp. 17–31, român-latin-maghiar-german), astfel că, alături de denumirile științifice latinești, au fost consemnate și corespondentul acestora în limbile vorbite de populația de atunci a Transilvaniei. Al. Borza presupune că Șincai s-ar fi inspirat în alcătuirea lui din lista denumirilor de plante a lui P. Sigerius *(Verzeichniss der in Siebenbürgischen wildwachsenden Pflanzen,* apărută în *Siebenbürgische Quartalschrift,* vol. II, anexa la fasc. 3, 1791), deși *Vocabularul* cărturarului român este mult mai bogat, cuprinzând și denumiri din toate cele trei regnuri: *„plânte, minerariuri și viețuitori".*

Trecând la *Istoria Naturei sau a Firei,* din care s-au păstrat doar *elemente* și se află și acum numai sub formă de manuscris, trebuie să remarcăm înrudirea ei cu cea de a treia tălmăcire *(Învățătură firească...),* atât prin originalul de la care pornește (tot de Helmuth), cât și prin intervențiile împotriva diverselor credințe deșarte. Firește, în această lucrare cercul de preocupări este mai larg, cuprinzând exemple din toate trei regnurile. Astfel, în legătură cu viețuitoarele se resping atât superstițiile propriu-zise, cât și părerile false, neștiințifice. De pildă, după ce este descrisă bufnița, se adaugă: „Aceea nu este adevărat că

totdeauna moare cineva din casa aceea pre care cântă buha", după cum referitor la broaşte se face precizarea că: „Broaştele pre secetă se ascund în găuri, supt iarbă şi supt petri, pre ploaie se ivesc foarte multe şi de aici se judecă de cei nepricepuţi că au plouat cu broaşte" sau chiar în legătură cu cameleonul, existent doar în îndepărtata Australie, se declară categoric: „Cum că numai cu văzduh ar trăi camelonul nu este adevărat"[105].

În capitolul *Despre om,* cum era şi firesc, alături de noţiuni de anatomie şi fiziologie, sunt expuse şi cunoştinţe elementare de psihologie, care includ şi unele consideraţii de ordin aşa-zicând filosofic. Astfel, în legătură cu simţurile, se afirmă, între altele: „Omul are cinci simţiri prin care toate le cunoaşte şi le socoteşte, câte sunt afară de dânsul, şi simţirile acestea sunt: vederea, auzirea, pipăirea, gustarea şi mirosirea. Părţile trupului prin care se cunosc şi se socotesc lucrurile se numesc uneltele simţirilor".[106]

Judecând după acest citat, s-ar putea crede că orientarea *Istoriei Naturei sau a Firei,* deşi la modul schematic şi rudimentar, se situează în problema cunoaşterii lumii pe o poziţie empirist materialistă. În realitate, când se trece la „suflet", la raportul acestuia cu trupul, ca şi la rolul sufletului în cunoaştere, ne dăm seama repede că, în această problemă, nici concepţia lui I.H. Helmuth, pe care-l traduce şi adaptează Şincai, nu se deosebeşte de eclectismul idealist wolffian al lui Baumeister, din moment ce „Omul nu iaste numai din trup ci şi din suflet, iar suflet se chiamă fiinţa aceia care nu poate-fi trup, pentru că trupul nu poate gândi" *(ibidem,* p. 91 şi p. 77). Se face cunoscuta distincţie între cunoaşterea senzorială, comună cu „dobitoacele", şi cea raţională, care, în acelaşi spirit de concesie clericalistă, asigură inclusiv aşa-zisa dovedire a existenţei lui Dumnezeu.

Se vorbeşte, apoi, de memorie sau „aducere aminte", de „întipuire" (reprezentare), „voie slobodă" (liber arbitru) şi nemurirea sufletului. Ne aflăm, aici, încă foarte aproape de concepţia idealistă dominantă, deşi din când în când nu lipsesc nici breşele făcute prin explicarea materialist-mecanicistă a unor fenomene fizice.

Mult mai pregnant şi consecvent se face acest lucru în cea mai întinsă dintre scrierile de popularizare a cunoştinţelor ştiinţifice tălmăcite de Şincai: *Învăţătură firească spre surparea superştiţiei norodului.*

Cum reiese din titlul însuși, lucrarea se adresează, în primul rând, maselor largi de la sate, pornind de la convingerea că, aflând explicația științifică a fenomenelor fizice, ca și foloasele acestei cunoașteri, țărănimea se va ridica din ignoranță, își va perfecționa tehnica agricolă, își va îmbunătăți nivelul de trai – material, cultural și sanitar, va părăsi practicile dăunătoare în construirea locuințelor, igiena corpului și cultivarea pământului. Ca și în alte lucrări iluministe, și din aceasta reiese limita istorică și de clasă a concepției însăși, din moment ce nu izbutește să descopere că prefacerea calitativă a vieții țărănești este determinată, în principal, de schimbarea relațiilor de producție, care asigură și condițiile pentru ridicarea culturală și sanitară a maselor.

Ca în multe alte scrieri iluministe, datorate deopotrivă gânditorilor francezi, germani, englezi etc., izvorul prejudecăților și superstițiilor este așezat în teama de forțele naturii (trăsnet, inundații, secetă, cutremur de pământ etc.), dar și în înșelăciune și ignoranță. Păstrând anumit respect față de clerici, aceștia sunt scutiți de acuzația de înșelăciune, acuzație care se îndreaptă în special împotriva vrăjitorilor și astrologilor. Tehnica înșelătoriei ar consta, între altele, în preziceri mincinoase și în interpretarea fantastică a unor întâmplări reale și accidentale, ca și în abilitatea de a reproduce fenomene mai puțin obișnuite, dar câtuși de puțin supranaturale și de a exploata unele coincidențe între falsele lor preziceri și anumite aspecte ale unor fenomene naturale. O pondere deosebită în menținerea superstițiilor și practicilor obscurantiste se acordă ignoranței, inclusiv pe tărâm economic și sanitar. Dată fiind însă starea de asuprire a maselor, ele nu sunt vinovate de starea lor de ignoranță, cum sunt, de pildă, clasele dominante, care cultivă în mod deliberat anumite practici obscurantiste: cum sunt cele obișnuite în justiția feudală (purtarea fierului roșu etc.).

Dacă Radu Tempea respingea unele superstiții și credințe deșarte pe motiv că erau potrivnice preceptelor religioase, *Învățătură firească...* se ridică adesea chiar împotriva acelorași, pe temeiuri pur științifice, respectiv făcând trimiteri la fizica newtoniană.

Lucrarea nu este, desigur, o fizică propriu-zisă, fiindcă nu dezbate toate problemele acesteia, ci numai cele care, într-un fel sau altul, au ca scop „surparea superștiției norodului". Sunt

dezbătute, de pildă,noţiunile elementare de fizică (proprietăţile fizice ale corpurilor, mişcarea mecanică, căldura, electricitatea, magnetismul etc.), de meteorologie şi astronomie, într-o limbă simplă şi cu exemple luate din practica obişnuită a ţăranilor. Uneori se abordează şi probleme mai dificile, cum este dogma biblică a creaţiei lumii, convingerea că există viaţă şi pe alte planete din univers[107]. Demn de subliniat este faptul că existenţa vieţii pe alte corpuri cereşti se întemeiază pe similitudinea de condiţii materiale *(ibidem,* p. 193).

Fenomenele fizice se desfăşoară potrivit legilor obiective, excluzând miracolul şi supranaturalul din domeniul lumii materiale. Dealtfel, chiar în domeniul vieţii sociale se recomandă să ne conducem după „regulele învăţăturii fireşti": „Învăţătura firească [fizica] aşa au luminat pre oameni de au şters din mintea lor întunericul, şi au prăpădit superştiţia, sau de nu o au şi prăpădit cu totul, ne-au dat putere de a o prăpădi, numai de ne vom îndeletnici a trăi după regulele învăţăturii fireşti" (*ibidem,* p. 102). Aceasta înseamnă posibilitatea de a stăpâni tot mai mult natura; în locul refugiului în superstiţie, încrederea în ştiinţă, în noile descoperiri ştiinţifice:

„Cine nu ştie groznicia cea minunată şi înfricoşată a grândinei care în puţine minute aşa zdrobeşte ţarinile de toată nădejdea lucrătorilor de pământ o întoarce în mare supărare! Drept aceea, fi-ar de lipsă ca să se afle o mijlocire prin care să se împiedice nenorocirea aceasta. Ce măcar că este greu a şi gândi, tătuşi, nu putem zice că nu se va afla cu vreme, pentru că grândina mai tot atunci cade când şi trăznetele se arată şi, de s-au găsit mişlociri împotriva trăznetelor, pentru ce să nu să poată afla şi împotriva grândinei?

Până când s-ar găsi şi alte mişlociri împrotiva grândenei, românii noştri nu rău fac că trag clopotele înaintea vremilor cele grele pentru că, mai vârtos de sunt mari clopote, norii să risipesc precum ne-învaţă esperienţa; ci atunci nu e bine a trage clopotele când stau norii cei grei tocma deasupra turnurilor pentru că, răschirându-se aerul de sunetul clopotelor, lezne pot cădea trăznetele în turnuri. Mie mi se vede că de s-ar slobozi mai multe tunuri asupra norilor celor grei, norii aceia s-ar răsăpi şi grândina încă n-ar bate ţarina." (*Ibidem,* pp. 153-154.)

S-a putut observa atât aportul original al lui Şincai, întemeiat pe practica ţăranilor români cât şi accentul pus pe experienţă

ca izvor şi criteriu al adevărului. Dealtfel, în repetate rânduri se face apel la rolul experienţei atât în cunoaştere, cât şi în combaterea superstiţiilor. Se arată, de pildă, că „Esperienţia ne-nvaţă pre noi mai încolo că nu toate trupurile se pot aduce, prin frecare, la electricitatea la care se aduce glaja“ (*ibidem,* p. 140), că „Esperienţia ne arată că fiştecare trup are o putere prin care el se împotriveşte mişcărei ce i se face prin alt trup, pentru că de câte ori vrem să stricăm odihna [repaosul] unui trup ori simţim într-însul o împrotivire“ etc. *(ibidem,* p. 81), dar şi că „Esperienţia ne-nvaţă că magnetul (piatra cea minunată, despre care mai multe voi grăi la locul său) trage ferul la sine şi că acul cel de magnet pururea spre miazănoapte se întoarce cu capul cel mai gros, despre al cărui adevăr nu ne putem îndoi, căci îl vedem cu ochii şi despre aceea ce vedem cu ochii noştri nu ni se cuvine a ne îndoi. Iară despre ce înţelepteşte nu ne putem îndoi, aceea trebuie să o credem de nu şi putem străbate cu priceperea noastră pricina pentru care se face. Nu aşa este cu istoriile cele despre ivirea unui om într-alt loc, ce e osebit de locul în carele aievea se află de faţă omul acela, pentru că întâmplările ce se aduc prin istoriile acelea chiar se împotrivesc proprietăţilor şi lucrărilor celor adevărate şi cunoscute şi drept aceea nici pot fi adevărate.“ *(Ibidem,* p. 75.)

Interpretarea materialist-mecanicistă a fenomenelor fizice este consecventă chiar şi atunci când este pomenit Dumnezeu ca demiurg. În unele formulări se pare că se depăşeşte chiar înţelegerea strict mecanicistă a mişcării, îndeosebi când se are în vedere complexitatea şi diversitatea calitativă a lumii datorită mişcării: „Toate câte sunt în lume, de la mari până la mici, pururea sunt în mişcare: aşa pre ceri se mişcă stelele care le numim planete, pre lângă soare, şi pre pământ minărariurile, plantele şi dobitoacele prin mişcare lucrează. Fără de mişcarea aceasta toată lumea ar fi numai un haos, în care nici ar fi viaţă, nici putere, nici deplinire, nici frumuseţe.“ (*Ibidem,* p. 73.) Poziţia materialistă în domeniul mişcării, cu elemente spontan dialectice, este, însă, limitată repede de concepţia generală deistă asupra originii mişcării, a legilor ei: „Pentru că ştiut lucru este că toate mutările [schimbările] ce se întâmplă în trupurile lumeşti nu alminterea se fac fără numai după legile mişcărei care Dumnezeu le-au dat trupurilor, atunci când le-au zidit“ (*ibidem,* p. 76). Dar, deşi „date de Dumnezeu“, fiind „trupeşti“

[adică *materiale]*, legile mișcării pot fi cunoscute, de aici importanța fizicii, care respinge inclusiv minunile admise până și de Wolff și Baumeister, dar considerate de Helmuth și Șincai simple superstiții: „Atotputernicul făcătoriul lumei, când au zidit trupurile, le-au dat mișcare legi după care trebuie să se îndrepte în mișcarea lor. Și din cunoștința legilor acestora se pot tâlcui multe feliuri de arătări [fenomene] despre care zic superștițiozii că, sau sunt minuni, adecă, că sau se fac prin puterea lui Dumnezeu cea preste orânduirea firei [supranaturală], sau se lucreză prin puterea Satanei. Drept aceea mare pricină avem noi ca să ne îndeletnicim a învăța și a înțelege legile mișcărei trupurilor." (*Ibidem,* p. 81.) Iată, prin urmare, adevăratul țel al tălmăcirii acestei fizici pentru țărani, efortul de adaptare și de prelucrare a ei pentru a fi înțeleasă de propriul popor.

Ar fi trebuit, poate, să stăruim mai mult asupra *Învățăturii firești spre surparea superștiției norodului,* după cum ar fi fost nevoie, probabil, să revenim, măcar în treacăt, și asupra altor scrieri de popularizare a cunoștințelor științifice; ne referim la cele de tehnică agricolă, traduse și publicate de Șincai, Maior și Piuariu-Molnar, pe care le-am amintit în subcapitolul despre Școala ardeleană și iosefinism. Socotim că, și dacă ne oprim aici, se poate desprinde suficient de amplu și complex, influența *Aufklärung*-ului asupra iluminismului românesc din Transilvania.

*

Nu am vrea să încheiem acest lung subcapitol înainte de a ne ocupa pe scurt de „Soțietatea filosofească a neamului românesc în Mare Prințipatul Ardealului"[108], în special în *Înștiințarea* [109] prin care se anunța iminenta apariție a publicației enciclopedice *Vestiri filosoficești și moralicești,* pe care urma s-o editeze această *„soțietate"*.

D. Popovici era de părere că „Modelul pe care îl avea în vedere [*Vestiri filosofești și moralicești]* era publicația săsească *Siebenbürgische Quartalschrift,* care apăruse în 1790"[110]. Urmând, însă, mai îndeaproape conținutul *Înștiințării,* ne dăm seama că inițiatorii publicației, chiar dacă au fost stimulați nemijlocit de periodicul săsesc din Sibiu, aveau în vedere modele mult mai prestigioase. Menționarea în termeni extrem de elogioși a lui Chesarie de la Râmnic[111], familiar cu *Journal*

encyclopédique, ba chiar cu vestita *Encyclopédie,* ne trimite cu gândul și spre acestea, după cum prin caracterul și orientarea ideologică a publicației – așa cum sunt preconizate în *Înștiințare* – nu pare străină de autorii ei nici vechea publicație a lui Christian Wolff, *Acta eruditorum.*

Deocamdată, câteva cuvinte despre „soțietate" însăși, destul de puțin definită. Se știe că funcționase din 1776 și până în 1790 „Societatea literaților din Sibiu", din care făceau parte cărturari germani și români. Printre membrii acesteia sunt amintiți: Sulzer, Eder, Bánffy, Piuariu-Molnar, Ștefan Costa, principele Alexandru Moruzzi Mavrocordat, Ienăchiță Văcărescu[112] (acesta din urmă menționat și în *Înștiințare* cu totul elogios, sub inițialele I.A.V.[113]). De fapt, „soțietatea", desființată în 1790, se integra, la rândul ei, în Loja „Sf. Andrei" din Sibiu, printre membrii căreia se numărau mulți alți cărturari și demnitari ai vremii, ca medicul Ladislau Buruț, episcopul Gherasim Adamovici, diverși negustori din compania grecească etc.[114]. Avându-l de „soț" și pe guvernatorul Bánffy, cărturarii români din această societate fac demersuri pentru editarea unui ziar în limba română (al cărui titlu nu se cunoaște decât în traducerea germană: *Walachische Zeitung für den Landmann*), pentru apariția căruia se obținuse aprobarea în 1789, dar care n-a putut totuși să vadă lumina tiparului.

Vestirile filosofești și moralicești reprezentau, deci, o reluare a vechii inițiative într-o formă mai pronunțat culturală, fiindcă noua publicație „ar fi avut mai mult aspectul unei biblioteci decât al unui ziar"[115], cum o caracterizează D. Popovici, și ar fi fost mai aproape de ceea ce fusese, la timpul său, *Acta eruditorum* decât un ziar propriu-zis, deși ar fi urmat să apară de două ori pe săptămână. Cât despre „soțietatea" care trebuia să-l editeze, aceasta era formată numai din români – dar, fără nici un dubiu, din toți cei care făcuseră parte și din societatea cosmopolită –, la care trebuie adăugați neapărat Chesarie de Râmnic, Radu Tempea (gramaticianul), Aron Budai (fratele poetului) și, aproape sigur, Samuil Micu (neortodox, dar prieten și colaborator apropiat al lui Ioan Puiuariu-Molnar în acest timp)[116].

Revenind la *Înștiințare* (apărută la Sibiu în 1795, în –8°, pe 5 foi nenumerotate), observăm că, pe lângă solicitarea sprjinului material din partea „arhonzilor" și „arhipăstorilor

bisericii“, în special a celor din Țara Românească, și în afară de invitația de a colabora și de a face abonamente din timp la viitorul periodic, sunt schițate câteva idei privind scopul și conținutul publicației, orientarea ei social-politică și ideologico-filosofică, precum și „scara după cum vor urma învățăturile filosofești și moralicești pe rând tipărite“[117]. E ciudat că în *Înștiințare,* reprodusă în antologia *Școala ardeleană,* această „scară“ este omisă cu totul. Revenim, însă, la prezentarea textului.

Astfel, după ce se preamărește „sârguința“ neamurilor de a-și împodobi „stilul limbii sale cu osebită și întocmită cuvântare, cât putem zice că prin poliirea stilului și deprinderea în învățături, s-au înălțat firea a multor oameni, până la cea înaltă stare a nemuririi“, se trece, în același stil baroc, la chemarea secolului luminilor către cărturarii propriului popor, nu fără a se ploconi în fața divinității ca autoare a legilor firii: „Acest instinct s-au pogorât de la acele neamuri vestite, până în epoca vremii cei de acum, când ne deșteaptă înțeleptul Apollo și pre noi să ne îndeletnicim a sprijini, din sânul științelor, darurile vistieriilor sale; că numai prin deprinderea acestor învățături se ascute puterea minții, ca să putem cugeta în adevăr luminat despre cele cerești văzute și nevăzute alcătuiri și iscusindu-le cunoașterea prin acestea, puterea cea mare a ocârmuitorului care le-au scos cu stihiile lor din haos, adecă din ce n-au fost, întru ce le vedem că sunt.“[118]

Ca niște patrioți cu râvnă ai neamului românesc, cei constituiți în „soțietatea filosofească“, fiind deprinși cu învățăturile, au hotărât să le prezinte roadele prin *Vestiri filosofești și moralicești,* de două ori pe săptămână, celor iubitori de filosofie:

„Dumneavoastră dară, tuturor de înaltă și cinstită vrednicie înțelepțiți prin darul Părintelui Luminilor [a se observa limbajul leibnizian, chiar fiind vorba de divinitate] și voao, turmă aleasă și sfântă a lui Dumnezeu, carii doriți a vă deprinde în sporiul acestor următoare științe, iată că, din râvna unor patrioți ai neamului românesc, crescuți în deprinderea theorii fizicești și filosofești ce cuprinde în sine cursul ceriului [astronomia], gheografia, care arată, părțile lumii și cuvintează despre vestitele ceteți și orașe, râsipite pre rotogolul pământului, și alte științe spre folosul economii, cum sunt și manufacturile negutătorești [cum avea chiar I. Piuariu-Molnar, autorul pro-

babil al *Înștiințării]*, ne-am deșteptat spre acest vrednic scopos, să culegem rodurile acestor desfătătoare știinţe și adunându-le ca întru o legătură de finice, în limba preavestitului neam rumânesc, să le închinăm inimilor celor iubitoare de muze filosofești, supt acest titlu: *Vestiri filosofești și moralicești.* Care în toată săptămâna, doao coale negreșit vor eşti, mercurea și sâmbăta, în care zile și poșta, în părțile Țării Rumânești pornește." (*Ibidem*, pp. 207–208.)

În pofida locului însemnat pe care îl acordă teologiei, programul publicației are un pronunțat caracter enciclopedic iluminist (apropiat de cel al publicației lui Wolff, *Acta eruditorum*), prin accentul pus pe fizică, matematică, filosofie și astronomie, la care se adaugă însă (chiar înaintea acestora) geografia, și – caracteristic pentru iluminismul românesc din Transilvania – diferite lucrări de istorie națională, dar și *Reguli dieteticești* (inițiativa aparține doar, în primul rând, unui medic iluminist, deși având ca specialitate oculistica).

Programul publicației se numește „scară" și este formulat astfel: „Aici arătăm scara după care vor urma învățăturile filosofești și moralicești pe rând tipărite.

Întâia: urmează theologhia Bisericii răsăritului, și lăsând aceasta tiparului, vom trimite și alte istorii bisericești, care până acum în limba românească n-au eșit în tipar.

A doua: gheografia ce cuprinde în sine împărțirea pământului și cei ce locuesc pre dânsul, cu obiceiurile lor, dimpreună numele cetăților și orașelor, de cronografii cei vechi și cei noi însemnate vor eși tipărite.

A treia: fisica, matematica și cuprinsul învățăturii filosofești, spre luminarea celor ce voiesc a ști întemeierea ceriului cu toate planetele lui vom învăța.

A patra: Se va ivi biografia principilor Ungrovlachiei și ai Moldovei de la începutul ocârmuirii lor.

A cincea: Este istoria românilor pre larg culeasă din cele vechi, adevărate istorii și alte deprinderi ale lumii vrednice de a le ști.

Iară cu alt prilej avem în gând să ne descoperim niște *reguli dieteticești,* adecă învățătura, de ce să se ferească mai vârtos fieștecine ca să-și păzească omul viața întru mulți ani cu sănătate [de fapt, începuturile *medicinii preventive];* lângă care vom adăuga niște dohtorii, care știindu-le, va putea bolnavul aștepta

folos în boalele cele mai ușoare, mai vârtos la țară fiind, unde în pripă lipsește dohtorul, cât și pruncii cei mici trăind cu dânsele vor simți alinare în boala în care au fost cuprinși.

Toate aceste mijlociri le vom da la vremea sa în tipar, usebite de celelalte sus însemnate științe.

Că științele vor fi cu rânduială tipărite, ca să se poată lega fieștece știință în usebit tom, adecă: părțile filosofești usebite de tehnologia moralicească și așa cu aceste folositoare părți de învățătură fieștecare-și va îmbogăți biblioteca sa cu o visterie cu odoare alese și neprețuite; din care nu numai numărătorii înainte, ci fiii fiilor lor și ai bisericii clironomi se vor adăpa cu dulceața darurilor acestor frumoase științe.

Mai pre urmă facem înștiințare, precum că cu sfârșitul lunii lui Maiu al anului curgător 1795, coalele cele dintâi vor fi tipărite și așa negreșit atuncia se vor trimite în București în toată săptămâna după cum ne-am făgăduit."[119]

Garanția realizării programului este dată de membrii societății,de compoziția acesteia: „Încă să se știe cum că în societatea aceasta se află preoți, învățați, toți supuși Bisericii răsăritului, dohtori, filosofi, istorici și alți mai mulți învățați la număr, cât, de ar și lipsi unul, tot sunt alții procopsiți în loc, carii această grea și cu mare cheltuială începută sistemă, vor ajuta ca să-o ducem la săvârșit cu laudă."[120].

Pe lângă latura principală, enciclopedică, publicația trebuia să țină loc și de gazetă: „Dară lângă toate acestea însuflețite ramuri ale științelor, nici nu vom uita întâmplările politicești, adecă ale epocăi aceștia, cu cât mai vârtos întâmplările cele de acum în theatrumul războiului, cu osebită luare de grijă le vom face cunoscute, pre lângă cele de noi făgăduite științe.

Că văzând noi în ce chip au pătruns alți hirografi (fără de a face ei vreo pomenire despre mai sus pomenitele științe folositoare carele vom da noi la lumină prin tipariu) în toate părțile unșilor lui Dumnezeu împărați și crai, au ajuns vestirea lor încă și în Țarigrád, în prea înalt scaunul preastrălucitei Porți Otomanicești, ca niște soli, aleargă neîncetat întâmplările vremilor prin gazeturi, în limba grecească, până înseș și în părțile Ungrovlahii și ale Moldovii, pretutindenea le cetesc." (*Ibidem*, p. 209.)

Autoritățile habsburgice nu se lasă păcălite. Fiindcă, deși cererea pentru apariția *Vestirilor filosofești și moralicești* se

făcuse în numele tipografului Petru Barth, iar publicația era anunțată ca fiind întocmită de „o societate compusă din savanți din Valahia“ și nu va fi răspândit „nici un exemplar în Ardeal“, până la urmă aprobarea a fost revocată și acțiunea a eșuat[121]. Programul era enciclopedic, dar cu nota de *emancipare națională,* specifică întregii Școli ardeleane. N-au apărut *Vestirilor filosofești și moralicești* ca periodic. S-au scris însă, după cum, s-a putut desprinde credem din cele menționate și dezbătute până acum, lucrările promise de către învățații ardeleni, o parte destul de mică tipărite atunci, iar cele mai multe rămânând să circule doar în manuscris până târziu după moartea lor, câteva până în zilele noastre.

c) **Școala ardeleană și filosofia franceză a „luminilor“.** Când facem această apropiere, suntem convinși că, inevitabil, repetăm o serie de lucruri spuse, inclusiv de noi[122], cum s-a întâmplat și în cazul celorlalte forme de iluminism examinate până acum. Dacă revenim totuși, n-o facem numai din necesitățile metodologice, ci și pentru a pune în lumină unele lucruri neglijate, altele prezentate unilateral sau complet eronat, ca și pentru a respinge ceea ce socotim răstălmăcire sau, pur și simplu, fals grosolan. Mărturisim deschis că, date fiind caracterul încă nesatisfăcător al elucidării unor aspecte din biografia lui Budai-Deleanu, a cărui operă are cele mai multe apropieri cu filosofia „luminilor“, iar în ce ne privește împrejurarea că nu am avut posibilitatea de a consulta nemijlocit *„Journal des débats“*[123] din anii foarte importanți pentru elaborarea *Țiganiadei,* jurnal care i-a îngăduit poetului și gânditorului român să urmărească „la zi“ *ideile* și *actele* revoluției franceze, nu putem oferi decât o imagine relativă asupra acestei problematici. Expunerea se menține, în unele privințe, la stadiul de ipoteză și necesită reveniri ulterioare, întemeiate pe noi date de arhivă și de bibliotecă. În pofida acestei situații, încercăm să înfățișăm critic datele vehiculate până acum, tocmai pentru a ne forma o imagine cât mai verosimilă asupra legăturilor dintre Școala ardeleană și filosofia franceză a „luminilor“.

Înainte de toate, am vrea să discutăm despre ceea ce s-a mai spus, despre ceea ce se știe ori se presupune că se știe referitor la Școala ardeleană și iluminismul francez. Avem, adică, în vedere autori și lucrări care ne oferă informații sau, pe lângă

informații, ne prezintă și aprecieri în legătură cu problematica în discuție. Ne referim concret la câteva aspecte ale circulației și accesibilității izvoarelor, la modul lor de apropiere și valorificare etc. Pe această linie, am văzut că, în afară de informații autentice, s-au adus, începând cu Bogdan-Duică, și presupuneri, pe baza unor analogii și „intuiții", care, chiar la acesta, au nimerit alături de obiect, cum a fost, de pildă, identificarea iosefinismului cu ideile revoluției franceze, eroare corectată de el însuși, după aproape trei decenii. O expunere sistematică de date privind circulația unor scrieri ale iluminiștilor francezi în Principate (în original sau în traduceri – la început în grecește, iar mai târziu și în românește) și în imperiul habsburgic (în afară de original, aici e vorba de traduceri într-o serie de limbi, începând cu germana și maghiara și terminând cu sârbo-croata și italiana), inclusiv în Transilvania și Galiția (locul domiciliului ultim și cel al morții lui Budai-Deleanu), precum, și considerații și aprecieri referitoare la înrâuririle exercitate de acestea asupra unor cărturari români sau asupra anumitor opere ale lor se află, în primul rând, în des amintita sinteză a lui D. Popovici despre literatura română în epoca „luminilor", dar și în studiul special consacrat capodoperei Școlii ardelene, *Doctrina literară a „Țiganiadei" lui Ion Budai-Deleanu,* în care profesorul clujean declara foarte categoric: „...autorul *Țiganiadei* descinde din fronda filosofică a Enciclopediei"[124].

Subliniind meritele cercetătorilor în descoperirea și punerea în valoare a datelor de acest gen, nu putem face abstracție de pericolul absolutizării lor. Este foarte important și util să știm, de pildă, că Budai-Deleanu l-a audiat pe Sonnenfels la Viena și că respectivul profesor austriac comenta anumite opere și idei ale iluminiștilor englezi și francezi. A deduce însă de aici poziția lui Budai-Deleanu ar fi, fără îndoială, o eroare, fiindcă Sonnenfels are o atitudine foarte critică la adresa iluminiștilor francezi, atitudine incompatibilă cu aprecierile de care se bucură ideile acestora în *Țiganiada.* Și, oricâtă importanță am da interesului pe care i-l stârnesc lui Budai-Deleanu aceste cursuri pentru iluminiștii francezi, în sine ele nu ne pot explica mare lucru, fără legătura lui Budai-Deleanu cu anumite societăți secrete ale vremii în care iluminiștii francezi radicali se bucurau de simpatie și puteau fi cunoscuți, păstrând conspirativitatea necesară. Spunem acestea, cu atât mai mult cu cât în

biblioteca lui Budai-Deleanu, bun cunoscător al limbii franceze și valorificator al ei, nu s-a găsit nici o carte aparținând iluminiștilor francezi. În schimb, cum sublinia Maria Protase (*op. cit.*, pp. 141–143), în biblioteca lui Petru Maior se afla și volumul *Scrisori engleze* al lui Voltaire. Se pot stabili, desigur, unele apropieri, deși neesențiale, între talentul pamfletar, între ironia și vioiciunea de spirit a învățatului român și sarcasmul marelui iluminist francez. Totuși nu pot fi neglijate deosebirile fundamentale de atitudine. Deși este scriere progresistă pentru Transilvania vremii, chiar și pentru imperiul habsburgilor catolici, pentru a respinge infailibilitatea papală, *Procanonul* rămâne, în fond, o carte de drept canonic și, ca atare, este mult prea îndepărtată de poziția anticlericală, deistă, a lui Voltaire. În schimb, Budai-Deleanu, care nu avea în biblioteca sa nici o lucrare de-a lui Voltaire, se pare că a folosit în mod creator multe și valoroase inițiative dintr-o serie de lucrări radicale ale iluminismului francez. De aceea, am subliniat și subliniem încă o dată necesitatea de a nu face argumente din cărțile din bibliotecile învățaților, din profilul profesorilor pe care i-au avut, al cursurilor urmate, mai exact probe pentru demonstrarea ideilor existente în operele lor. Trebuie să pornim invers – de la opere spre eventualele lor izvoare. Este mai greu, dar singura cale științifică. De aceea, nu ne putem mulțumi cu stadiul în care ne aflăm cu investigarea relațiilor dintre Școala ardeleană și iluminismul francez.

Să urmărim deocamdată ceea ce cunoaștem mai exact în acest domeniu atât de complex, dar și de puțin investigat la obiect. Știm, de pildă, ce s-a tradus din franceză sau mai bine spus ce scrieri ale unor autori francezi (chiar prin intermediul unor traducători din altă limbă, cum se pare că au fost destule cazuri în epocă) au fost tălmăcite în românește. Dar, și pentru aceste cazuri, ni se pare că ar fi bine să ne oprim puțin, în prealabil, asupra iluminismului francez însuși, spre a putea să preîntâmpinăm anumite prejudecăți sau răstălmăciri.

Pentru că, oricât de progresistă este poziția de ansamblu, ca orice altă mișcare de idei și iluminismul francez n-a fost omogen nici ca valoare, nici ca orientare filosofică și, cu atât mai mult, ca atitudine ideologico-politică. Ne aflăm, de fapt, în fața unei mari diversități de autori și opere filosofice și literare, de valoare și importanță extrem de inegală. E greu chiar să

desprindem anumite trăsături cu adevărat comune pentru toți, deși, de obicei, se citează la repezeală câteva, dar care, până la urmă, nu se dovedesc toate neapărat ca atare. Ne referim, de pildă, la rolul determinant al rațiunii în cunoașterea și aprecierea lumii, al schimbării opiniei pentru transformarea societății, al învățământului (se înțelege implicit și al educației) în general și al culturii în special pentru ridicarea și dezvoltarea ascendentă a societății, al luptei împotriva obscurantismului și prejudecăților de diferite categorii etc. Dar, dacă încercăm să urmărim toate aceste trăsături așa-zicând generale în cazul unei personalități de talia lui Jean-Jacques Rousseau, observăm că pentru el rațiunea nu îndeplinește nici pe departe rolul pe care i-l atribuie ceilalți și, tocmai de aceea, există rezerve față de încadrarea lui în filosofia luminilor, deși, prin alte trăsături, prezente în câteva din operele sale (cum sunt: *Contractul social, Discursul despre inegalitatea între oameni* etc.) [125], nu o dată este menționat în contextul major al aceleiași mișcări ideologice. Să nu ne împiedicăm, deci, în clasificări prea rigide sau convenționale, când judecăm o mișcare de idei atât de complexă, dar nici să neglijăm diferitele particularități definitorii pentru operele unor reprezentanți ai ei. Pentru exegeții francezi nuanțele contează foarte mult, mai ales că ei resping – în ce-i privește – cu totul denumirea de iluminism francez, desemnând mișcarea respectivă de idei prin termeni cu sfere nu neapărat identice: enciclopediști sau filosofi ai luminilor. Termenul de *„iluminisme“*, cu subsecventul său *„illuminé“*, este rezervat pentru desemnarea unei orientări filosofico-ideologice reacționare, mistice, reprezentată în Franța de Saint Martin, Joseph de Maistre, de Bonald etc. *(Ibidem,* pp. 485–491.) Cât despre Rousseau, prin câteva din operele sale –*Profession de foi du vicaire savoyard, Nouvelle Héloise, Réveries d'un promeneur solitaire* etc. – el este, de fapt, un deschizător de drum al preromantismului, proclamând prioritatea sentimentelor, *„a inimii“* față de *„rațiune“*, ultima considerată de el egoistă (*ibidem,* pp. 479–483).

Cum remarcam și la începutul acestui subcapitol, chiar între gânditori foarte apropiați ca poziție filosofică de ansamblu există deosebiri importante, care nu pot fi neglijate fără a denatura însăși integritatea lor în spiritualitatea epocii. Astfel, La Mettrie, d'Holbach, Hélvétius și Diderot sunt cu toții materi-

aliști în explicarea lumii fizice, respingând existența oricărui spirit, inclusiv a lui Dumnezeu; religia este socotită de ei un produs al ignoranței și fricii față de stihiile naturii, după cum menținerea ei se datorește tot ignoranței, dar și intereselor obscurantiste ale clerului, care recurge – spun ei –, în acest scop, la șarlatanie. Cu toți sunt, deci, materialiști și atei.

În domeniul explicării societății, a transformărilor ei, concepțiile lor sunt, în ultimă analiză, idealiste, acordând rol determinant ideilor, schimbării opiniei. Dar, în pofida acestor trăsături generale comune, ideile lor filosofice se deosebesc destul de mult între ele. La Mettrie, de pildă, deși depășește viziunea omului-mașină, specifică fizicii lui Descartes, nu izbutește totuși să depășească materialismul metafizic, mecanicist, tocmai pentru că nu poate înțelege adevărata cauză a deosebirilor calitative dintre plantă, animal și animalul-om. D'Holbach stăpânește un câmp mai larg de cunoștințe despre lumea fizică, dar fără să ajungă să înțeleagă automișcarea materiei, respectiv diversele ei forme de mișcare, care explică deosebirile calitative dintre diversele ei stadii de dezvoltare. În schimb, Diderot, a cărui concepție generală despre lumea fizică este tot metafizică, mecanicistă, are și elemente dialectice privind tocmai intuirea unor diferențe calitative ale materiei în mișcare. Prieten cu d'Holbach, Hélvétius are o concepție materialist metafizică mai nuanțată, iar în domeniul fenomenelor sociale și ideologico-politice, deși se situează pe o poziție idealistă de ansamblu, întrevede unele explicații materialiste în motivarea unor fapte de conștiință (în unele probleme de etică și educație). Montesquieu dezvoltă o concepție social-politică, fiind considerat filosof doar într-o accepțiune foarte largă a cuvântului. Luând în dezbatere diversele forme de guvernământ, el înclină spre monarhia luminată, constituțională, de tip englez, fiind întemeietorul unui liberalism monarhic. Firește, Montesquieu nu înțelege procesul istoric, deși este apreciat pentru efortul său de a explica ascensiunea și decadența Imperiului Roman, ca și diferențierile între state și popoare în funcție de factorul geografic (îndeosebi de climă), căruia el îi acordă un rol decisiv, în sens mecanicist, metafizic. Acest element materialist din gândirea sa, tocmai prin sensul metafizic pe care îl primește, nu schimbă caracterul idealist al concepției sale de ansamblu asupra societății. Inclusiv ca poet, Montesquieu a fost

deseori tradus în Principate, cum au fost și alți gânditori francezi. Printre aceștia se numără, de pildă, Destutt de Tracy și Condillac, pentru manualele lor de *Logică*. Dar, în timp ce primul e prea puțin progresist și nereprezentativ pentru filosofia „luminilor", având o orientare pronobiliară fățișă, inclusiv în perioada Revoluției franceze, cel de-al doilea, fără să fie nici el materialist, s-a integrat prin opera sa bogată în spiritul progresist al epocii, deși pe poziții foarte moderate. Se știe, de pildă, că el este autorul celebrului *Tratat despre senzații,* în care dezvoltă în sens spiritualist, mecanicist, empirismul lui Locke și, adăugăm neapărat, al lui Berkeley, tocmai pentru orientarea idealistă a sistemului său. Concepția sa a fost numită, de fapt, senzualism și este legată de statuia care se însuflețește, odată cu apariția și dezvoltarea psihicului, produs de simțuri. Important este faptul că el respinge ideile înnăscute, ca și amestecul divinității în procesul cunoașterii. Deși spiritualistă, concepția sa este străină de orice clericalism (deși el a fost cleric toată viața, în pofida renunțării la preoție când avea doar 25 de ani). Prin modul în care concepe semnificațiile cuvintelor, Condillac permite încercările de reformare a limbii, de introducere a unei „legislații" a ei, cum s-a întâmplat în cazul învățaților români din Transilvania.

Menționând, în cazul lui Condillac, raportul dintre „senzualism" și divinitate, trebuie să reamintim, pe scurt, situația în care se află Voltaire și Rousseau în această problemă, ca și în atitudinea lor față de orânduirea socială, dată fiind importanța operei lor în pregătirea și desfășurarea Revoluției franceze. Știm, în această privință, că anticlericalul Voltaire i-a asmuțit pe niște țărani supuși ai „luminatului" rege Frederic al II-lea să-l alunge prin violență pe Jean-Jacques Rousseau pentru „ateismul" său. E o intrigă care nu-i face cinste autorului *Scrisorilor filosofice,* dar se explică prin dușmănia dintre cei doi iluștri ideologi ai Revoluției franceze, ale căror portrete au fost purtate ulterior de masele revoluționare, iar cenușa osemintelor lor va fi alăturată, la Panthéon, din 1791 (deși alungată de aici, pentru un scurt răstimp, în primele zile ale Restaurației). Amândoi erau deiști, împotriva instituției feudale religioase, a bisericii și slujitorilor ei oficiali. Anticlericalismul lui Voltaire ia forme din cele mai violente atât în scrieri – mai ales prin articolele din *Enciclopedie* și în *Dicționarul filosofic portativ* – cât și în intervențiile din perioada bătrâneții, într-o serie de

celebre procese feudale. El respinge ferm orice fanatism (diversele confesiuni creștine, dar și mozaismul și mahomedanismul) și obscurantismul. Pentru el Dumnezeu este un iscusit ceasornicar, care a făcut lumea (în care își dezvăluie măreția), fără să se amestece ulterior în mersul ei. Legile naturii sunt explicate de el prin fizica lui Newton, al cărei popularizator a fost, iar teoria cunoașterii lumii o preia de la Locke. Ideile sale împotriva fanatismului și obscurantismului au avut o pondere deosebită în pregătirea revoluției, deși Voltaire nu avea simpatie față de masele populare și nici pentru organizarea unei puteri democratice. El preferă absolutismul luminat, chiar dacă s-a certat cu Frederic al II-lea. În această privință, trebuie reamintit că și marele gânditor materialist și scriitor talentat, care era Denis Diderot, nu a avut altă poziție față de mase și față de organizarea viitoarei societăți. Relațiile sale cu țarina Ecaterina a II-a nu erau câtuși de puțin întâmplătoare, ci reflectau destul de exact atitudinea sa reală. Pentru Diderot, ca și pentru Voltaire, *la foule* („mulțimea") este supranumită *„la canaille"*. Trebuie să facem această precizare, pentru că mulți exegeți ai iluminismului românesc, comparând gândirea învățaților români cu cea a iluminiștilor francezi, îi socotesc pe cei dintâi mai „prejos" decât aceștia și în atitudinea față de mase, ceea ce este un neadevăr evident. Nu trebuie confundat ecoul gândirii iluminiștilor francezi asupra acțiunii maselor din perioada Revoluției franceze cu atitudinea lor formulată în scrieri ca atare. Nici măcar gânditori sociali progresiști prin excelență, autori de scrieri utopice, socialiste și comuniste, ca abații Mably, Morelly și Jean Meslier nu ajung să înțeleagă pe deplin rolul maselor în transformarea societății. Cu excepția lui Meslier, care cheamă masele la revoluție, ceilalți nu au încredere în capacitatea lor de a întreprinde așa ceva, iar simpatia lor față de acestea nu depășește umanitarismul mic-burghez, bineînțeles în forma lui cea mai radicală. Pentru aproape toți iluminiștii francezi, interesați în transformarea societății din timpul lor, esențial era să convingă pe oamenii luminați (principi, regi etc.) de justețea propunerilor lor, pentru a realiza reformele preconizate. Scrierile lor „raționale" făceau apel la „rațiunea" acestora pentru a întreprinde schimbările. Dar revoluția nu se mulțumește cu a cere reforme „raționale", ci, întemeindu-se pe *Rațiune,* care devine adevărată zeitate, recurge la forță spre a

realiza schimbările „raționale“ necesare. Acest salt în gândire se produce abia în timpul revoluției și de către conducătorii acesteia. Exprimând poziția micii burghezii, inclusiv în revendicarea de proprietăți particulare egale, deși susține ferm suveranitatea poporului, ca izvor de drepturi și creatoare de instituții reprezentative, nici chiar Jean-Jacques Rousseau, incontestabil cel mai democrat dintre toți exponenții iluminismului francez, nu-și exprimă entuziasmul față de masele populare. Până și republica o găsește potrivită doar pentru state foarte mici, cum era cantonul său natal, Geneva. Pe plan religios, Rousseau înclină spre un deism diferit de-al lui Voltaire, un fel de providențialism care se întemeiază, în primul rând, pe sentiment și nu pe rațiune, de unde și poziția sa contradictorie față de rolul rațiunii în viața socială.

Subliniind aceste lucruri cunoscute, nu voim să aruncăm o umbră asupra filosofiei „luminilor“, ci, pur și simplu, să înlăturăm prejudecăți și erori de interpretare în examinarea iluminismului românesc, raportat adesea în mod greșit la ideile și acțiunile Revoluției franceze, ca idei și sugestii ale însuși iluminismului francez.

Dar, cum literatura și filosofia se împletesc și la francezi în această perioadă, ba chiar cei mai de seamă gânditori iluminiști sunt ei înșiși scriitori, trebuie să reamintim și în legătură cu acest aspect unele lucruri.

Astfel, ca și în cazul filosofiei, nici în cel al literaturii epocii „luminilor“ nu putem vorbi de ceva omogen, care să cuprindă toate operele și pe toți autorii vremii. Fără îndoială, în literatura franceză din această perioadă întâlnim, în general, două orientări (contaminate câteodată una de alta):una clasicistă, predominantă, deși în declin, și alta preromantică, în afirmare, cu toate că insuficient delimitată de cea dintâi. Se întâmplă, apoi, că unele opere nu țin seama nici de această clasificare, cum este cazul cu cele mai bune scrieri ale lui Diderot.

Fiindcă veni vorba de cel mai însemnat gânditor materialist al epocii, trebuie să observăm că, dincolo de tendințe, chiar de tezism – specific literaților filosofi iluminiști –, el a dat câteva opere cu totul remarcabile, care, în unele privințe, prevestesc nu romantismul, nici neoclasicismul, ci direct realismul. Ne referim la *Călugărița* sau la *Nepotul lui Rameau,* în care reflectarea cu talent a epocii reușește să fie destul de veridică și cu

forță artistică deosebită. Incontestabil, dintre scriitorii iluminiști filosofi activitatea cea mai prodigioasă este a lui Voltaire: epopee, poeme epice, tragedii, tragicomedie, povestiri, poezii lirice, epigrame, scrisori. Deși înzestrat cu o vervă extraordinară, posedând un înalt meșteșug al versificației, ca și o limbă de o mare precizie și eleganță, Voltaire n-a reușit totuși să lase în urma sa nici o capodoperă literară autentică, în pofida talentului excepțional, prezent pretutindeni în operele sale. Clasicist prin definiție și îngăduindu-și totodată abateri de la normele clasice, tocmai prin aspectul manifest iluminist al scrisului său – de a pleda pentru idei, de a dezbate idei în operele literare –, adică prin tezismul său, Voltaire exprimă cel mai pregnant spiritul epocii „luminilor“. Dar, tocmai datorită acestui fapt, o serie de scriitori relativ mărunți – mai mult sau mai puțin înclinați spre iluminism, dar toți clasiciști prin idealul literar – sunt citați mereu de către exegeții iluminismului românesc, dealtfel întemeiat, fiindcă au fost foarte răspândiți (în original și mai ales în traduceri) la noi. Ne gândim la Florian, Fénelon și Marmontel, ultimul, se pare, cel mai reprezentativ pentru tipul de literatură iluministă moralizatoare, de factură clasicistă.

Nu putem încheia acest tablou extrem de sumar fără să-i amintim și pe câțiva dintre cei mai de seamă economiști ai vremii, reprezentanți ai gândirii sociale din jurul *Enciclopediei,* deși nu avem încă indicii sigure, concrete, că scrierile lor au fost la îndemâna învățaților noștri iluminiști din această perioadă. Ne referim, desigur, la ultimele trei decenii din secolul al XVIII-lea și la primele trei din cel următor. Nu discutăm aici cum se prezintă lucrurile ulterior. Totuși, nu excludem posibilitatea cu Budai-Deleanu să fi venit, într-un fel sau altul, în contact și cu unele din ideile acestora. De aceea îi și menționăm. Ne gândim, de pildă, la teoreticianul doctrinei fiziocratice Quesnay, la prietenul acestuia, Turgot, economist priceput și sub aspect practic, dar mai ales la gânditorul social înaintat Condorcet, cunoscut ca militant al Revoluției franceze și victimă a ei – în calitate de exponent al „Girondei“ –, și îndeosebi ca teoretician al ideii de progres, în formularea ei idealistă.

Și, amintindu-i pe marii economiști ai epocii, ar fi trebuit să ne oprim aici. Realitățile ardelenești ne obligă însă la lărgirea cadrului dezbaterii. Astfel, în afară de filosofii francezi ai „luminilor“, trebuie să ne ocupăm și de niște figuri mai mărunte

din epoca premergătoare „luminilor", ale căror scrieri au atras atenția unora din reprezentanții Școlii ardelene. Ne referim la abatele galican Fleury[126], autor a numeroase scrieri eclesiastice în spiritul de autonomie a bisericii catolice franceze față de papalitate, și la mediocrul istoric iezuit Millot[127], merituos în special prin efortul de a difuza cunoștințele de istorie în mase cât mai largi, prin scrieri de popularizare istorică. Este adevărat, ambii au ajuns membri ai Academiei franceze, dar au avut o glorie cu totul efemeră, încetând odată cu moartea lor.

Am subliniat calitatea de abate galican a lui Claude Fleury din două motive. Mai întâi, fiindcă în legătură cu iluminismul din Principatele române sunt menționați adesea încă doi Fleury: „cardinalul"[128], ministru al lui Ludovic al XV-lea și profesorul[129], unul din emigranții francezi de după Revoluție. În al doilea rând, fiindcă o serie de lucrări ale abatelui, printre care și *Istoria besèricească,* tălmăcită „pre românește" de Samuil Micu[130], au fost puse la *Index* de papalitate, tocmai fiindcă erau impregnate de idei galicane. Suntem, desigur, în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, când Sfântul Scaun se simte încă stăpân pe situație, chiar dacă este vorba de relațiile cu Ludovic al XIV-lea. Se înțelege, apoi, că, deși veche mișcare clericală, prin subminarea puterii și autorității papale, galicanismul slăbește clericalismul însuși, îndeplinind prin această consecință și un rol progresist, care trebuie însă just înțeles și, nici într-un caz, exagerat. Prin succesele sale, galicanismul a „inspirat" o serie de reglementări religioase în secolul următor. Astfel, pe când Samuil Micu traducea parțial *l'Histoire ecclésiastique* a lui Claude Fleury iar Petru Maior găsea, în scrierile aceluiași cleric francez, un „stimul" pentru orientarea sa critică față de papalitate în propriile lucrări (în *Procanon* și *Istoria besericei românilor),* cum subliniază Maria Protase în monografia despre Petru Maior[131], galicanismul a „inspirat" și politica absolutismului luminat habsburgic din ultimii ani de domnie ai Mariei Tereza, dar mai ales măsurile luate în acest domeniu de Iosif al II-lea[132].

Am judeca, fără îndoială, îngust și greșit, identificând inițiativele celor doi învățați români cu o simplă aliniere la politica iosefinistă, cum se mai procedează din păcate uneori. Ca și în alte cazuri similare, ei se folosesc de faptul că împăratul duce o anumită politică de autonomie religioasă față de Roma, inspi-

rată probabil și de scrierile galicane, pentru a apăra biserica unită din Transilvania împotriva tendinței de „latinizare“ – pe care o ducea Bob și acoliții săi, care amenința să adâncească ruptura spirituală dintre românii uniți și ortodocși, ruptură dăunătoare cauzei de deșteptare și emancipare națională.

Interesul față de scrierile lui Fleury primește adevărata lui semnificație numai ținând seamă și de această împrejurare. Asedierea dușmanului nu se putea face, în condițiile date, numai din afară, adică de pe poziții iluministe proprii, ci și dinlăuntrul citadelei sale, cum procedase și episcopul Inocențiu Micu.

Cât despre Millot, numele său este legat de activitatea de popularizare a medicului oculist Ioan Piuariu-Molnar. Acesta din urmă traduce și publică una din lucrările de popularizare istorică ale profesorului iezuit francez sub titlul: *Istorie universală adecă de obște, care cuprinde în sine întâmplările veacurilor vechi, întocmită prin signor Millot, comembrum Academii Frăncești din Lion (Histoire universelle comprenant les événements des siècles passés, rédigée par le sieur Millot, membre de l'Académie Française de Lyon).* Cartea a fost tipărită la tipografia Universității din Buda, în 1800, și se ocupă de istoria antică a popoarelor din Orient, ca și de istoria Greciei până la Filip al Macedoniei.

Mult mai importante au fost, desigur, tălmăcirile din literatura franceză făcute de învățații Școlii ardelene, chiar dacă prin intermediul altor limbi. Ne gândim la *„scrisorile domnului Marmontel,* de Valisarie“ (cf. S. Micu, *Scurtă cunoștință a istorii românilor,* pp. 77) și la *Întâmplările lui Telemah, fiul lui Ulisse (Odisseus), întocmite de Fénelon arhiepiscopul Cambrei acum întâi de pre limba italienească pre limba românească prefăcută de Petru Maior de Dicio-Sânmărtin, protopop și crăiesc revisor a cărților, Tom. I, Buda, 1818* (cf. Maria Protase, *op. cit.*, pp. 164–172).

Caracterul iluminist, moralizator al romanului *Bélisaire* al lui Marmontel a fost subliniat încă de prietenii enciclopediști ai autorului și nu e cazul să insistăm asupra acestui fapt. Reținem observația lui D. Popovici că tălmăcirea se face, în 1782, de ieromonahul Samuil Micu, care dojenea cu asprime pe boierii din Principate că preferau să vorbească în franceză și greacă, în locul limbii române. Traducerea lui Micu nu s-a păstrat și, după

cum ne încredințează Mircea Anghelescu, s-a făcut din italienește[133], cum a procedat și Petru Maior în cazul *Aventurilor lui Telemah,* iar prima tălmăcire din franceză a romanului lui Marmontel s-ar datora lui Conachi. Fiindcă nu s-a păstrat traducerea lui Micu, nu putem vorbi despre meritele și neajunsurile ei, după cum nu se pot face nici comparații cu traducerea atribuită lui Conachi.

În schimb, asupra tălmăcirii lui *Telemah* din italienește, Maria Protase a insistat pe larg în monografia consacrată lui Petru Maior. Astfel, după ce relatează despre aprecierile favorabile pe care le-a întrunit cartea lui Fénelon în epocă, despre succesul de care s-a bucurat în diverse țări europene, se analizează particularitățile literare ale traducerii, ilustrându-și, între altele, spusele despre calitățile acesteia din urmă prin compararea unui pasaj din original cu traducerile lui, italienească și românească, din care reiese că Maior, deși a tradus din italienește, „a reușit să răspundă totuși în mare măsură principiului fidelității în raport cu originalul" datorită „pe de o parte receptivității sale față de sensul ideilor din *Télémaque,* sensibilității față de geniul limbii italiene și talentului de mlădiere a propriei lui limbi, iar pe de altă parte, folosirii unui intermediar italian de bună calitate – ediția perfecționată de Martino Deschnero și «adaptată» potrivit dialectului toscan (ce stă la temelia italienei literare), de Meppen[134]. Credem, de asemenea, că exegeta lui Petru Maior nu exagerează prea mult când conchide că: „Sub unghiul calităților stilistice și al proprietății specifice a expresiei, *Întâmplările lui Telemah* reprezintă pentru proza vremii corespondentul versurilor din *Țiganiada.* Și dacă, prin vitregia soartei, epopeea lui Budai-Deleanu rămâne mult timp necunoscută, *Telemah* [...] circulă intens, jucând un inestimabil rol în dezvoltarea limbii literare și în formarea unui gust artistic la români" (*ibidem,* pp. 171–172). Evident, în pofida calităților sale, *Telemah*-ul lui Maior este totuși o tălmăcire, care nici măcar în original nu se ridică la valoarea capodoperei lui Budai-Deleanu. Dar comparația Mariei Protase nu viza, evident, această latură a problemei.

Prin intermediu neogrecesc traduce și publică la Sibiu, în 1797, Iordache Slătineanu nuvela lui Florian, *Sofronim (Sophronime. Nouvelle grecque),* în volumul *Achilefs la Schiro* (după titlul dramei lui Metastasio, tradusă tot din neogreacă), iar

în urma lui și, probabil, folosindu-se de această traducere, publică și Vasile Aaron, tot la Sibiu, în 1821, *Istoria lui Sofronim și Haritei cei frumoase, ficei lui Aristef* [...] *în versuri întocmită*[135]. Se pare că intermediarul grecesc diferă, ca tensiune și atitudine afectivă, de originalul francez (*ibidem*, pp. 120–122), după cum remarcă Mircea Anghelescu.

Indiferent de asemănări și deosebiri, de faptul că ultimul tălmăcitor a consultat ori nu și intermediarul grecesc sau a recurs doar la textul lui Slătineanu, *Cântecul lui Sofronim* în „alcătuirea" lui V. Aaron, fără să depășească o minimă valoare artistică, s-a bucurat în epocă de un mare succes de public, cum s-a întâmplat, dealtfel, și cu alte prelucrări de-ale sale, dar și cu adnotările lui Ioan Barac, în bună parte după texte ungurești și germane [136].

Nu insistăm aici asupra numeroaselor traduceri făcute în Principate din literatura franceză a secolului al XVIII-lea, inclusiv din operele marilor spirite din jurul *Enciclopediei*, pentru că ele se leagă prea puțin de afirmarea Școlii ardelene. Majoritatea lor apar la începutul secolului al XIX-lea, iar influența lor se resimte mai puternic abia pe la mijlocul veacului, când se întretaie cu influența scrierilor romantice. Învățatul român din Transilvania, care a valorificat la maximum ideile înaintate ale iluminiștilor francezi este Budai-Deleanu, într-o formă superioară, de izvor al propriilor idei și atitudini filosofice și social-politice, inclusiv sub aspect literar-artistic. Dar, înainte de a ne ocupa de autorul *Țiganiadei* și în special de această primă capodoperă a literaturii noastre culte, trebuie, credem, să relevăm și alte confluențe ale celorlalți învățați ai Școlii ardelene cu filosofia franceză a „luminilor", chiar dacă, în concret, nu putem detecta contacte mai mult sau mai puțin evidente cu anumite opere sau autori.

Am văzut, de pildă, cum Samuil Micu, traducând pe Baumeister, s-a familiarizat profund cu filosofia wolffiană, că, pe această linie, el a aplicat cu multă îndemânare principiul rațiunii suficiente („începutul pricinii destule"), în accepțiunea wolffiană (adecă de derivat al principiului contradicției, respectiv în traducerea lui Micu „al zicerii împotrivă") la propriile scrieri istorice: în modul de argumentare al imposibilității abandonării Daciei de către populația română, în dovedirea continuității prin sistemul de conviețuire al populației autohtone

cu popoarele migratoare etc., în necesitatea ridicării românilor la înțelepciune și fericire prin învățătură și cultivarea conștiinței naționale etc.[137]

Nu-i mai puțin adevărat că, într-o măsură sau alta, toate aceste situații și idei sunt prezente, cu particularitățile inerente dezvoltării problematicii, și în lucrarea lui Petru Maior *Istoria pentru începutul românilor în Dacia,* după cum, într-o expunere mai concisă și mai puțin teoretizată, se găsesc în *Hronica* lui Gheorghe Șincai. Există însă situații, probleme și modalități de interpretare în diversele scrieri ale lui Samuil Micu, precum și în cele ale colaboratorilor și continuatorilor săi (ne referim la Șincai, dar în special la Maior) care sunt formulate, mai exact sunt abordate, într-un spirit apropiat sau similar celui din anumite opere ale enciclopediștilor francezi, deși nu avem deocamdată temeiuri documentare riguroase că ei le-ar fi cunoscut și folosit pe acestea din urmă, dar nu putem nici respinge categoric eventuale contacte indirecte, mijlocite.

Știm foarte bine că Samuil Micu a tradus din Claude Fleury, care nu era un istoric iluminist, ci în mare măsură un cronograf de tip feudal, cum parțial a rămas și învățatul român, deși trăia într-o atmosferă ce pregătea ecloziunea „luminilor“ (era doar contemporan cu celebrul spirit sceptic întruchipat de Pierre Bayle, reprezentat în Biblioteca Mitropoliei din București cu *Nouvelles de la République des Lettres,* ca și prin faimosul și importantul *Dictionnaire historique et critique* – în ediția de la Rotterdam, din 1720)[138]. Se cunoaște, apoi, faptul că Șincai și Maior nu ignorau anumite scrieri ale iluminiștilor italieni, de care se apropie și Muratori[139]. Este știut, de asemenea, că iluminiștii italieni popularizează și se inspiră din ideile iluminiștilor francezi. Dar din toate acestea nu putem trage concluzii asupra modului în care s-au familiarizat cărturarii noștri cu aceste idei și nici în ce măsură. Putem să pornim de la anumite situații și interpretări existente în scrierile istoricilor Școlii ardelene, menținându-ne în spiritul lor, și să le comparăm cu altele care ni se par similare, din operele gânditorilor francezi, acțiune pe care am întreprins-o și în alte lucrări. Au făcut-o și alți cercetători în unele cazuri. Ne referim îndeosebi la D. Popovici, care apropie ideile contractualiste din scrierile istorice ale lui Samuil Micu, Gheorghe Șincai și Petru Maior de înrâurirea *Contractului social* al lui Rousseau, chiar dacă și

conjugată cu alte influențe (Hugo Grotius, Pufendorf, Heineccius și Wolff – pe cei din urmă îi adăugăm noi) și avându-l ca intermediar pe Lanjuinais[140].

Fără să supralicităm influența iluminiștilor francezi asupra lui Micu, Șincai și Maior, și încă prin intermediul lui Lanjuinais, constatăm, cum observam și mai înainte, idei contractualiste în scrierile istorice ale învățaților români transilvăneni, e-adevărat incluzând duble înțelegeri (între conducători și comunitate, dar și între aceștia și neamuri diferite sau chiar între două comunități de alt neam). Ne referim, de pildă, la modul în care sunt interpretate informațiile Notarului anonim al regelui Bela cu privire la deznodământul luptei dintre căpetenia maghiară Tuhutum și voievodul român Gelu. Atât pentru Samuil Micu, într-o formă mai succintă și mai puțin polemică, cât și pentru Maior – pe larg și combătându-i pe diverșii denigratori ai românilor din Transilvania (Engel și Eder) – Tuhutum este proclamat principe al românilor de către români înșiși, pe baza unei înțelegeri survenită în urma morții voievodului român Gelu. Dar, cum am subliniat, chiar după supunerea Transilvaniei de către regele Ștefan, Samuil Micu interpretează relațiile stabilite între unguri și români tot în sens contractualist, populația Transilvaniei fiind formată din „ceata ungurilor și ceata românilor" care de-acum înainte aveau voievozi numiți de regii unguri. În sprijinul acestui statut Samuil Micu apelează și la lucrarea *Disertații istorico-critice... (Dissertationes historico-criticae)* a istoricului ungur Georgius Pray, din care citează ca mărturie un document al răsculaților de la Bobâlna, anume din 1437, când *„Pavel Mare din Vaidahaza"* este „stegariul universitatei (adecă a cètei) lăcuitorilor Ardealului, a ungurilor și a românilor".

Am avut, apoi, prilejul să amintim, pe parcurs, faptul că Samuil Micu vorbește în două sensuri de decăderea romanilor, ca romani propriu-ziși – deci a Imperiului roman – și ca români, respectiv ca urmași ai romanilor. Și într-un caz și în celălalt, Samuil Micu pune un mare patos în expunere, în primul – după cum am avut prilejul să subliniem cu alt prilej – pentru a trage învățăminte din experiența lor, iar în cel de-al doilea, pentru a trezi conștiința mândriei naționale a propriului popor. Viziunea decăderii este sumbră, dar nu implică jeluirea, ci îndemnul optimist la ridicarea din această stare. Samuil Micu inter-

pretează, deci, într-un sens optimist gloria și decadența romană, neexluzând posibilitatea redobândirii gloriei de către urmașii romanilor, urmându-le virtuțiile și înlăturând cauzele care i-au adus și îi mențin în decădere. Spuneam atunci că nu este exclusă cunoașterea, sub o formă sau alta, a concepției lui Vico despre *„corsi e ricorsi"* (se înțelege, formulam o simplă presupunere), după cum nu ar fi tocmai imposibil să fi luat cunoștință, sub o formă sau alta, de ideile lui Montesquieu cuprinse în lucrarea *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734). Iluministul francez prezenta drept cauze ale măreției Romei: valoarea personală a regilor ei, apoi virtuțile republicane: respectul disciplinei, supunerea față de legi, iubirea religioasă de patrie, gustul egalității, moderația și fermitatea senatului; iar decadența o punea pe seama măririi nelimitate a imperiului, războaielor îndepărtate, abandonării apărării imperiului pe mâna barbarilor, corupției moravurilor. Evident, multe din aceste cauze sunt preluate de la istoricii romani, asupra cărora se opresc și alți autori din epocă. Dar, definitorie pentru Montesquieu este împrejurarea că, în opoziție cu concepția clericală a lui Bossuet despre istorie, potrivit căreia cauzele care determină înlănțuirea faptelor nu sunt decât aparente și Dumnezeu conduce nemijlocit lumea potrivit dorinței sale, el vede cauzele tuturor evenimentelor omenești în om, în caracterul, moravurile, maximele de conduită ale conducătorilor și popoarelor, concepție proprie și lui Samuil Micu. Astfel, tălmăcind *Cosmologia* lui Baumeister, în care se dau ca exemple *de cauze eficiente* ale decăderii Romei moravurile corupte și viciile romanilor, Micu se referă, în această privință, la Salustiu: „Bine zice Salustie: După ce iubirea de argint au răsturnat credința, bunătatea și alte măestrii bune, în locul acestora trufia, tirănia, a părăsi pre D[umne]zăi, toate de vândut le-au învățat a le avea. Cetatea s-au mutat [s-a schimbat], împărăția din împărăție foarte dreaptă și bună, tirană și nesuferită s-au făcut."[141] Cum observam, apoi Samuil Micu se ocupă și în mod expres de „pricina căderii neamului românesc", unde se referă nemijlocit atât la măreția și decăderea romanilor, cât și la situația jalnică a urmașilor lor, românii, citându-l, referitor la cei din urmă, și pe mitropolitul muntean Theodosie (din „epistola dedicatorie cătră Șerban B. Voivod, la *Liturghia* cea tipărită în București, în anul 1680"). Între altele,

Samuil Micu scrie: „...destul să vède cum au crescut împărăţia romanilor cu înţelègerea cea dinpreună şi cu vitejia vârtutei şi cu ştiinţa şi învăţătura, şi apoi cu neînţelègerea şi cu lènea şi cu pisma ce avea unul asupra altuia, cum s-au prăpădit şi s-au făcut nimic, şi neamul românesc carele mai iaste, petrèce supus şi înjugat de alte neamuri; cei ce stăpânea tot pământul, acum preste tot pământul pământ nu au, cei ce erau domnii neamurilor, acum la toate neamurile slujesc, şi ce e mai mare ticăloşie, lor le este ruşine a să numi români, şi unii să ruşinează şi a vorbi româneşte, şi întră sine unii cu alţii mai voesc a vorbi grecèşte sau ungurèşte sau altă limbă decât a sa, şi să lenevesc a-şi lucra şi a-şi iscusi limba sa şi întru acèia a scrie şi a învăţa, care rău lucru al românilor au adus pre neamul românesc la cea mai mare prostie şi ticăloşie" (*Scurtă cunoştinţă a istorii românilor*, ed. cit., p. 70). Sunt prezente şi la Micu, în bună parte, cauzele omeneşti (şi numai acestea, deşi el era ieromonah) invocate de Montesquieu, dar nu numai din interes ştiinţific, iluminist şi general, ci în primul rând pentru a face din această prelegere iluministă o înflăcărată chemare la dezvoltarea conştiinţei naţionale, element specific Şcolii ardelene şi inexistent la iluminiştii francezi. Ideologia pe care o dezvoltă Micu şi ceilalţi învăţaţi ai Şcolii ardelene, după cum reiese şi din acest aspect al problematicii, este, de fapt, naţională şi iluministă.

Tot în legătură cu filosofii enciclopedişti francezi am făcut şi alte apropieri într-un studiu mai vechi despre gândirea filosofică şi social-politică a lui Samuil Micu. Ne refeream la rolul acordat, în dezvoltarea istorică, opiniei, intereselor legate de ideile religioase, ca şi diverselor personalităţi, în scrierile lui Voltaire sau d'Holbach. Chiar dacă Samuil Micu n-a cunoscut aceste scrieri, el ajunge la concepţii asemănătoare. Astfel, dacă pentru d'Holbach fiecare popor are un întemeietor, respectiv un „*Moise*" al său, învăţatul român din Transilvania îl socoteşte pe împăratul Traian adevărat „*Moise*" al românilor („Acesta au fost săditoriul şi părintele românilor celor ce astăzi sunt în Dachia"), pentru a face imediat şi din această constatare un prilej de apel la trezirea conştiinţei naţionale: „O, de ar căuta mai cu de-adinsul românii la mai marii [străbunii] săi şi ar lăpăda nebunia şi prostia, ca cum cu numele, aşa şi cu vârtutea să fie adevăraţi romani, că au adevărat din sânge românesc [aici

în accepțiunea de roman] a să naște mult iaste“ *(op. cit.,* p. 24). Avea, fără îndoială, dreptate marele istoric Nicolae Iorga când îl aprecia pe Samuil Micu drept „bun român“, dar „un rău călugăr, un rău preot, un rău convertit“[142], spre cinstea sa de învățat iluminist.

Desigur, spiritul cel mai înaintat al Școlii ardelene rămâne Ion Budai-Deleanu și în raport cu filosofia „luminilor“ din Franța. Dar, înainte de a ne ocupa de ideile sale, ar trebui, poate, să ne oprim puțin asupra învățatului iluminist bănățean (cu părinți originari din Oltenia) Paul Iorgovici, a cărui lucrare tipărită la Buda, în 1799, *Observații de limbă rumănească prin Pàul Iorgovici fecute*[143], s-a bucurat de o caldă apreciere din partea profesorului D. Popovici (*op. cit.,* pp. 267–271). Dealtfel, acesta atrage atenția și asupra faptului că învățatul bănățean avea despre gramatică idei comune cu alți învățați iluminiști din secolul al XVIII-lea european. Apropiindu-l îndeosebi de concepția lui Condillac despre limbă, prin distincția făcută între limbajul semnelor și cel vorbit, ceea ce amintește de noțiunile iluminismului francez de *„...langage gestuel et de làngage proférétique“,* deși, adaugă autorul sintezei despre literatura română în epoca „luminilor“, nu se poate raporta cu precizie la o sursă determinată *(ibidem,* p. 268).

Preocupările iluministului român nu se pot menține, însă, prea mult în direcția originii și naturii limbajului, optând pentru călăuzirea limbii române pe calea progresului, pentru a desemna o mare bogăție de lucruri și idei. Pe această linie el cere să se argumenteze sensurile diferitelor cuvinte. E împotriva purismului latinist, deși pledează pentru latinitatea limbii române, propunând un întreg sistem de îmbogățire a limbii prin derivarea de cuvinte noi, prin familii de cuvinte, după cum el demonstrează că decăderea unui popor atrage inevitabil și decăderea limbii sale (e vorba de romani și români): „Care, dopă starea nații, au schimbat și limba în mai rău. De ream fi fost noi pân acuma tot în starea aceia, în care am perdut flòrea, și noi ream fi schimbat limba nóstră, ci în mai bine, nu în mai rău. Că multe domnii, multe meșteșuguri s-au descoperit de atunci încòci, la care și alte cuvinte multe se cer.“[144]. De remarcat apariția ideii de progres, întâlnită, în epocă, la Condorcet. Dar, după formularea justă a decăderii limbii odată cu decăderea culturii și civilizației, Paul Iorgovici trece la o idee absolut eronată, cerând

redresarea limbii prin reîntoarcerea la o stare revolută, respectiv la limba veche: „Îns noi ne-am schimonosit, apoi şi limba s-au stricat aşa căt limba aceasta nici când nu se poate aduce la aceia de unde au cazut, ci numai limba cea veche poate sluji spre îndreptarea acestiia" (*ibidem).*

Evitând un purism, se postulează altul în locul acestuia, ceea ce nu reprezintă nici un câştig. Se vede, prin urmare, că nici Paul Iorgovici nu avea formaţia filologică la înălţimea autorului *Ţiganiadei,* cel mai erudit dintre toţi învăţaţii iluminişti români ai epocii. Şi, după cum vom vedea, singurul care depăşeşte esenţa acestei ideologii ca iluminism, chiar în forma radicală caracteristică gânditorilor francezi din secolul al XVIII-lea. Dar Budai-Deleanu îşi elaborează capodopera, *Ţiganiada,* la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul veacului următor, când ideile iluministe, în ceea ce avuseseră radical, înaintat, deveniseră idei-forţă, pregătind ideologic Revoluţia franceză, iar ideile Revoluţiei însăşi se răspândiseră acum în restul Europei, dovedind insuficienţa *armei criticii,* respectiv a criticii orânduirii feudale şi a instituţiilor ei, pentru a completa-o prin „critica armelor", respectiv prin folosirea forţei pentru înlăturarea orânduirii feudale perimate. Poetul şi învăţatul român trage inclusiv această învăţătură capitală, care şi face ca Budai-Deleanu să nu fie un simplu valorificator al ideilor iluminismului francez, ci şi un gânditor şi militant progresist sincronic, pentru care ceasul istoriei arată aceeaşi „oră socială necesară" la Paris, Lwow şi, se înţelege, în Transilvania natală, şi în plus pentru toate cele trei ţări române, simbolizate în trei fete de împărat „robite" în *Ţiganiada,* pentru a forma un singur şi puternic stat liber şi independent românesc[145].

Să încercăm, deci, o privire mai sistematică asupra ideilor lui Budai-Deleanu, comune sau similare cu cele ale iluminiştilor francezi dar şi cu ale ideologilor revoluţionari francezi, sau cu cele desprinse din învăţăturile răscoalei ţărăneşti din 1784 şi din Revoluţia franceză.

Şi, pentru început, ne referim la prezicerea importantă pe care o face poetul însuşi, atât în versuri, cât şi în comentariile din subsol, în legătură cu ampla dispută de idei din *Cântecul a X* şi *Cântecul a XI* ale *Ţiganiadei,* care au stârnit, la rândul lor, numeroase şi repetate polemici din partea exegeţilor lui Bu-

dai-Deleanu. Autorul ține să precizeze anume perioada în care a scris această parte a operei sale, ca și sursa principală a ideilor pe care le-a dezvoltat în aceste cânturi. Natural, fiind vorba de un fel de Adunare Constituantă, menită să pună bazele atât la practica politică a constituirii ei, cât și la modelul avut în vedere. Și una și alta, ține să indice el, nu sunt scoase din cărți, ci se călăuzesc după realități ale epocii. Deci nu din *Lettres persanes* sau din *L'Esprit des lois* ale lui Montesquieu (cum socotesc unii din exegeții *Țiganiadei)* [146] pe care, fără îndoială, poetul român le-a cunoscut și valorificat în opera sa, ci din informațiile la zi în legătură cu desfășurarea Revoluției franceze, în perioada ei de culminație din prima jumătate a anului 1793, când *montagnarzii,* respectiv „cei din munte", formau majoritatea zdrobitoare a Adunării și se exercita dictatura iacobină, condusă de Robespierre, și-a cules el datele. Iar aceste date (dările de seamă asupra dezbaterilor, ca și informațiile privind hotărârile Adunării) se puteau găsi în *Journal des débats.* Fără îndoială, atât deputații francezi din Adunare, cât și Budai-Deleanu – în redactarea operei sale – se foloseau și de cunoștințele lor social-politice din literatura iluministă precedentă, ca și de cele din scrierile gânditorilor antici despre problemele luate în discuție. Dar, unghiul esențial al prezentării este nou, fiindcă se întemeiază pe practica socială nemijlocită a revoluției, pe care, din păcate, unii comentatori mai mult sau mai puțin recenți o minimalizează în favoarea unor trimiteri la cursurile frecventate de Budai-Deleanu la Universitatea vieneză, care nu agreau nici măcar pozițiile iluminiștilor moderați francezi. Dar, să urmărim indicațiile lui Budai-Deleanu cu privire la convocarea Adunării și la modelul urmat de inițiatorii ei în versurile operei: „Adecă toată ceata-îndesine / Într-o adunare deosăbită / Din cetașii săi, cercetând bine, / O persoană s'aleagă cinstită, / Carea să le fie solitoare [adică să aibă „solia" acestora, respectiv mandatul lor] / La cea mare și deobște-adunare. // [...] // Acolo să văzură-adunate / Mințile cele-întâi și de frunte / Alcătuind o noao cetate / Ca ș'acum în Paris cei din munte. / De socoteli nalte ș'învățate / Să minunară neamurile toate", dar și comentariile adăugate de autor în subsolul paginii, prin intermediul purtătorilor săi de cuvânt, aici Mitru Perea și Criticos: „2) Acolo zice poetul că s-au întâmplat de au fost aleși cei mai înțălepți și cu minte, ca și pe vremea răvoluții

franțozești, în Paris. M.[itru] P.[erea]. a) Dintr-acest loc să știe că autoriu cărții au scris pe aceea vreme. Criticos“[147].

Odată constiuit soborul, are loc, pe parcursul a două cânturi – *Cântecul a X* și *Cântecul a XI* –, o dramatică și interesantă dispută de idei în legătură cu formele de organizare a statului și societății, pentru ca, până la urmă – începând cu sfârșitul *Cântecului a XI* și terminând cu începutul *Cântecului a XII*–, să degenereze în atacuri violente personale și într-o ciomăgeală generală. Natural, nu se poate face abstracție de latura „alegorică“, de sarcasmul satiric pe care îl prilejuiește confruntarea dintre expunerea savantă a unor concepții despre organizarea social-politică și situația jalnică, primitivă a țigănimii de rând, nici de interesele meschine de parvenire ale unor indecizii egoiști și inculți, care fac să eșueze dezbaterile înalte ale soborului.

Ioan Budai-Deleanu face trimiterea la dezbaterile revoluționarilor francezi și, în acest scop, pune în mișcare o impresionantă erudiție social-politică, cu o anumită acoperire reală în evenimentele politice respective, dar întemeiată, în primul rând, pe o cunoaștere multilaterală a literaturii social-politice antice, elene și romane (atât a gânditorilor propriu-ziși, cât și a istoricilor epocii) ca și a celei din secolul al XVIII-lea.

Dezvoltând sugestia comentariilor din subsol, folosite de Voltaire în *La Pucelle d'Orléans* destul de rar, într-un al doilea și chiar al treilea plan de confruntări (cu ideile expuse în versuri și schimbate de comentatori între ei), disputa ia proporții cu adevărat homerice. Știm că și la Paris disputele de idei dintre diverșii lideri ai revoluției, de la Danton, Marat, Robespierre și până la Hébert, Camille Desmoulins etc., pe lângă probleme ridicate nemijlocit de desfășurarea revoluției, de interesele diferitelor grupări pe care le reprezentau, recurgeau la idei și teorii formulate de iluminiștii francezi din secolul al XVIII-lea – Voltaire și Rousseau, adevărați idoli ai Revoluției franceze, Condorcet, abatele Mably și Popa Meslier, dar și de moderatul Montesquieu –, după cum un loc însemnat îl ocupuau apelurile la „eroii“ romani din perioada republicii, cu toată erudiția istorică (Herodot, Tukidides, Tit Liviu, Tacit etc.) și teoretică (Platon, Aristotel, Epicur, Lucretius, Seneca etc.) a antichității greco-romane.

Evident, confruntând toate aceste idei în epopeea sa eroi-comică, Ioan Budai-Deleanu pune în mişcare o informaţie social-politică formidabilă. Pretextul epic este dorinţa ţiganilor de a-şi constitui un stat modern, punctul de plecare al disputei de idei fiind dezbaterile din Adunarea Legislativă a Franţei revoluţionare, iar obiectivele directe şi nemărturisite ale discuţiilor: critica orânduirii feudale, cu instituţiile şi relaţiile ei nedrepte şi perimate. Informaţia la zi – în care se îmbină poziţiile concrete cu argumentele din iluminiştii secolului al XVIII-lea şi ale anticilor – prilejuieşte poetului dezlănţuirea propriei erudiţii iluministe, în care se întâlnesc filosofia franceză a „luminilor" cu *Aufklärung*-ul german şi austriac, dar şi cu iluminismul italian, de pe poziţii critice. El cunoaşte nebănuit de multe lucruri despre formele de guvernământ şi despre organizarea societăţii antice şi a celei contemporane, dar selectează şi pune în relief doar ceea ce socoteşte potrivit cu structura poziţiilor adoptate de oratorii savanţi din rândurile soborului ţigănesc, în primul rând ale celor trei principali: Baroreu, Slobozan şi Janalău, fără să neglijeze nici cuvântările scurte şi incisive din final, începând cu intervenţia foarte savantă a lui Cucavel şi terminând cu apostrofarea lui Ciormoiu de către „Burda fierrariul", după care disputa se transformă în „sfadă" şi „răpştiri surepe".

Înainte de a urmări câteva din ideile mai importante prezentate de poet în aceste cânturi, trebuie să zăbovim asupra unei probleme foarte dificile, apărută în legătură cu încercările diferiţilor comentatori ai (şi nu din textul) *Ţiganiadei* de a stabili care este, de fapt, opţiunea politico-socială a poetului însuşi în această complexă dispută de idei. Din păcate, uneori s-a judecat cam simplist, identificând poziţia autorului cu a unuia din cei trei oratori principali, făcându-se abstracţie de critica orânduirii feudale – de amploarea, forţa, ascuţimea şi actualitatea ei – din celelalte discursuri. Astfel, pentru amatorii unui Budai-Deleanu iosefinist, discursul lui Baroreu – cel dintâi orator în ordinea expunerii – s-ar vrea pe deplin concludent. Numai că, dacă s-ar aplica întocmai dorinţa lui Baroreu, „Budai-Deleanu-Baroreu" ar trebui să fie împiedicat şi pedepsit cu asprime, pentru că dă voie lui Slobozan să demaşte monarhia, dezvăluind cu asprime viciile şi nedreptăţile monarhului şi nobilimii, ale clerului de toate confesiunile, pe scurt exploatarea

și asuprirea feudală. Nu pot fi neglijate, desigur, adaosurile din discusul lui Janalău, ceea ce și face din cânturile X și XI un formidabil rechizitoriu al feudalismului. Din această pricină, amatorii falimentari ai unui Budai-Deleanu iosefinist și-au mutat centrul de interes de la Baroreu la Janalău din Roșova, mai ales că acesta este ultimul din seria primilor trei și, la un moment dat, în desfășurarea epopeii, el pare să fi întrunit aprobarea soborului țigănesc, ca și a autorului. Se înțelege că trebuie să faci tot felul de sofisme pentru a identifica sistema „demo-aristo-monarhicească" a lui Janalău cu absolutismul „luminat" al lui Iosif al II-lea.

Nu se poate vorbi la modul simplist nici de Budai-Deleanu ca republican, pornind de la discursul lui Slobozan și de la alte câteva amănunte legate de semnificația simbolică a numelui său și restul epopeii, cum au procedat alți exegeți, printre care și semnatarul acestor rânduri.[148]

Trebuie, dealtfel, să precizăm că nici măcar Baroreu (se pare și el nume simbolic, de la latinescul *„baro, -onis,"* – ca reprezentant al aristocrației) nu militează pentru o monarhie de tip iosefinist, fiind mai aproape de absolutismul englez, contractualist, de tip Hobbes. Fapt este că, în momentul când ia naștere Baroreu ca personaj literar, absolutismul „luminat" al lui Iosif al II-lea fusese renegat cu totul de urmașii acestuia din urmă.

Trecând la Slobozan, al cărui nume simbolic coincide cu lozinca fundamentală pentru mesajul întregii opere („Ori la slobozie, sau la moarte!"), rostită de un personaj cu nume simbolic pentru latura eroică a cărții, nesatirică (Romândor), chestiunea opțiunii lui Budai-Deleanu nu este simplă, dar nici atât de criptică pe cât încearcă unii comentatori să o prezinte.

Janalău din Roșava, îmbrățișat de foarte mulți comentatori ai *Țiganiadei,* nu face abstracție, el însuși, de spusele lui Slobozan, cum se întâmplă cu admiratorii lui de azil. Statul preconizat de el este, de fapt , o „anti-baroree", ceea ce coincide cu o republică constituțională. Dealtfel, în expunerea diverselor forme de guvernământ, pe lângă sursele clasice ale antichității, Budai-Deleanu se folosește mai puțin de *Scrisorile persane,* cum susține Romul Munteanu, decât de *Spiritul legilor,* unde este vorba atât de varietatea regimurilor statale, cât și de condițiile climaterice adecvate acestora, menționate și ele în subsolurile *Țiganiadei.*

Anumiți cercetători, printre care harnica și neobosita investigatoare a biografiei lui Budai-Deleanu, Lucia Protopopescu, și profesorul Al. Piru, sunt direct entuziasmați de poziția lui Janalău, pe care nu o mai identifică (decât aluziv) cu iosefinismul, ci cu formula politicii napoleoniene din perioada directoratului și consulatului, când, se pare, a scris și poetul cânturile sale. În spiritul acestei asertiuni pare să pledeze și inventarul obiectelor rămase după moartea lui Budai-Deleanu[149], între care sunt pomenite și trei busturi: al lui Napoleon, al lui Poniatowski și al lui Seneca, dar în contra căreia vin amănuntele concrete ale revendicărilor politice din Moldova, pe care, dacă poetul le-a cunoscut, și nu este exclus să le fi cunoscut, nu putea să le trateze decât la modul foarte ironic, spre amărăciunea apologeților lui Janalău.

Despre ce este vorba anume? – De memoriile și proiectele înaintate de diferitele tabere boierești Ecaterinei a II-a și reprezentanților administrației rusești pentru viitoarea organizare a țărilor românești.

Astfel, în memoriul atribuit lui Gavril Callimachi, înaintat Ecaterinei în 1796, socotit progresist pentru acea vreme de Vlad Georgescu[150], se cere ca în locul regimului fanariot să se introducă o republică aristocratică românească. Planuri similare s-au făcut și în 1821, de data aceasta profund reacționare, combătute cu asprime de M. Marcovici – în Țara Românească – și de I. Tăutu – în Moldova. Tot Tăutu critică vehement și acordarea puterii poporului, temându-se de anarhie („*l'anarchie de la foule*"), iar Naum Râmniceanu și Ilie Fotino condamnă însăși republica burgheză ca reprezentând un regim anarhic. Dumitrache Sturdza, ca și Janalău din *Țiganiada,* opune republicii aristocratice a lui Baroreu, ca și regimului popular, respectiv republicii democratice a lui Slobozan, un *Plan sau formulă de oblăduire republicească aristo-democraticească* (1802), cam în același timp cu începutul elaborării celei de a doua versiuni a *Țiganiadei.* Și, ca în capodopera iluministului transilvănean, conducerea „divanului cel mare" (din planul lui Sturdza) sau a „soborului (din *Țiganiada)* avea menirea „să străjuiască de toată trebuința și orânduiala stăpânirii republicii", „divanul" fiind format din boieri aleși din „partea neamurilor boierești din țară" (corespunzătoare „cetelor" țigănești) (*ibidem,* pp. 114–116).

Evident, dacă Budai-Deleanu a cunoscut aceste proiecte și planuri, inclusiv cel din urmă, poziția sa nu putea să fie decât satirică și, în acest caz, devine cu totul superfluă pretinsa opțiune a poetului pentru poziția lui Janalău, atât de apropiat – și ca terminologie – de Dumitrache Sturdza. De aceea ni se pare trivială încercarea de a pune semnul egalității între Janalău și Budai-Deleanu ca poziție social-politică, din moment ce autorul își dezvoltă concepția și atitudinea pe parcursul întregii opere iar ideile sunt mereu reluate și întărite până în finalul atât de categoric, formulat de Romândor și însușit de masele populare care îl urmează.

Este adevărat că, în aceeași perioadă, Franța trecea de la republică spre imperiu, adică tocmai la genul de regim preconizat de Janalău. Situația în sine nu ne dă nici un temei să presupunem că Budai-Deleanu ar fi optat pentru formula napoleoniană din perioada directoratului și consulatului. Cât despre vreo nuanță de iosefinism, formula Dumitrache Sturdza–Janalău e de-a dreptul falimentară pentru autorii ipotezei.

Nu avem voie să trivializăm pozițiile formulate de Budai-Deleanu în opera sa, chiar dacă el le dă coloratura cuvenită, satirică. Știm că, începând din *Cântecul a VII,* poetul ține să se delimiteze, direct, fără formule alegorice, atât de variate în opera sa, ca exponent al unei noi poziții social-politice, anume revoluționare concrete, în care rațiunea se cere îmbinată cu folosirea forței armate a maselor, împotriva oricărei forme de exploatare națională și socială. El socotește un bun câștigat calea descoperită de „minte", adică de *rațiune* (în această privință se exprimă iluminismul său, înrudit cu cel al iluminiștilor francezi), care supune unei critici necruțătoare relațiile și instituțiile feudale perimate. Dar, pentru Budai-Deleanu, oricât de aspră, această critică este insuficientă, dacă nu intervine și „puterea", care să fărâme lanțul robiei, pentru obținerea slobozie, definită îndeosebi sub latura socială a discursului lui Slobozan (nume cu adevărat simbolic pentru aspirația fundamentală a întregii epopei și care, în final, transmite ștafeta misiunii sale personajului politic, cu dublu rol simbolic, Romândor, prin chemare revoluționară la lupta pentru „slobozie").

Încă Bogdan-Duică, oprindu-se asupra pretextului epic al *Țiganiadei,* compară disputele țiganilor referitoare la viitoarea lor organizare statală cu faimosul motiv folcloric al „bisericii

țigănești", mai ales prin finalul ei catastrofic, atestat în diverse snoave populare: „țiganii care și-au mâncat biserica"[151].

Nu este deci cazul să mai insistăm asupra opțiunii poetului, din moment ce esențială este atitudinea sa concretă multilaterală, prezentă în numeroasele și înaintatele idei social-politice din capodopera sa, reprezentând o culminație autentică a gândirii și creației românești de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul veacului următor, ținând seama atât de particularitățile geografice (urmându-l aici pe Montesquieu din *L'Eprit des lois,* și istorice (neavând un model cunoscut în această privință) din diversele părți ale lumii, dar mai ales din țările române, pe care le visa și le dorea unite într-un singur stat național liber și independent, cât și de învățămintele marilor evenimente din vremea sa: marea răscoală a țăranilor români din Transilvania de la 1784 și Revoluția franceză.

Să zăbovim, deci, mai îndeaproape asupra câtorva idei comune ori similare cu cele ale iluminiștilor și revoluționarilor francezi. Astfel, încă la începutul cântului X, satirizând diversele vieți ale sfinților, de care se ocupa chiar înaintașul său Samuil Micu, Budai-Deleanu ajunge pe poziții apropiate de Voltaire din *Le mondain,* potrivit cărora înțelepciunea apare ca un rezultat al culturii și civilizației, în opoziție cu idealizarea stării de primitivism de către Jean-Jacques Rousseau: „Dintru cele-învățături alese / Ce pre oameni fericesc și minună; / Nu în pustii, nici în păduri dese / Avură ele-început, ci-în orașe / Din oameni cu obiceiuri gingașe" // [...] // [...] // Dumnezeiescul Platon [se pare, după cum observă Fl. Fugariu, p. 138, în subsol, un decalc după Voltaire: „Ainsi Platon, confident des dieux"] și el / bea, mânca cum se cade, domnește; Nici iscusitul Aristotel / Trăia fără vin, carne și pește, / Pentr'acea de-a lor cărți învățate / și-acu ne mirăm; și cu dreptate!..."[152]

Gâlceava ieftină și anarhia preced alegera „soborului", după cum pun capăt discuțiilor privitoare la formele de conducere și organizare a viitorului stat țigănesc. Prima reacție este un fel de anarhism primitiv, epicureic; alții văd în organizare, tot în sens anarhist, o rânduială de a ține în frâu „pă hăi mai mici" „päntru hăi mai mari". Nu lipsește nici revendicarea egalității în sens rousseauist (din *Discours sur l'inégalité parmi les hommes):* „Adecă să fim toți de preună / Țărani sau boieri făr' osebire; / Asta-i rânduiala ha mai bună!... / Toți avem ahălaș' trup și fire, /

Toți dară-asemenea vrednicie / S'avem într-a noastră țigănie" (*ibidem*, pp. 140–141).

În numele orgoliului național, anumiți veleitari mărginiți revendică și pentru țigani instituțiile feudale existente încă la alte popoare, ceea ce îi oferă poetului pretextele pentru o confruntare sarcastică între diversii săi comentatori (aflați pe poziții corespunzătoare orientării sau caracterului implicat în înseși numele lor: Mândrilă, Onochefalos – respectiv cap de măgar –, Idiotiseanu și Cocon Criticos – ultimul reprezintă, de obicei, și poziția pozitivă a poetului însuși în contextul de idei): „1) Curios lucru! Deac' ar fi toți boieri, cine ar fi atunci slugă? – Mândrilă. a) Numa să fiu eu boieriu, sluga se află îndată, pe bună leafă. Onoch.[efalos]. b) Că nu-i așa, vere! Căci cându-s toți boieri, atunci nu poți avea altă slugă fără pe boieriu; însă care-i boieriu ca și tine, nu va merge să slujească la altul. Idiot.[iseanu]. v) Mi să pare că aceasta-i tot una: ori să fie toți țărani, ori toți boieri, osebirea este numa întru numire. C.[ocon] Criticos." *Ibidem*, notele din subsol, p. 141.)

E definită, deocamdată, atmosfera și starea de spirit dinaintea disputei de idei. Practica alegerii de delegați pentru „soborul" cel mare este profund democratică, ține de replica democratică, de unde și asemănarea ei cu evenimentele de la Paris. Deci, înainte de a opta pentru anumite idei, țigănimea adoptă o primă și importantă măsură democratică, republicană, pe care iubitorii de iosefinism n-au observat-o.

Odată începută dezbaterea, primii oratori sunt bătrânii conservatori, între care se distinge Baroreu. Poziția lor vine în sprijinul ambiției meschine a țiganilor de-a imita neapărat alte popoare care au instituții feudale vechi: „Mulți oameni înțălepți să sculară / Cu voroave supțiri ș'învățate, / Care de-amăruntul arătară / Că monarhia este din toate / Cea mai bună și mai potrivită / Pentru-o soțietate-omenită" [umanizată, civilizată, în aceeași accepțiune voltairiană a noțiunii] (*ibidem*, pp. 145–146). „Baroreu, unul din delegați" recurge la teoria organicistă antică – prezentată de Titus Livius în *Ab urbe condita*, II, 22–23 – (*ibidem*, p. 147, în subsol, identificarea aparține lui Fl. Fugariu), a senatorului Menenius Agrippa, pentru a justifica regimul monarhiei aritocratice. Mitru Perea comentează, de fapt, discursul în acest sens: „1) Baroreu adecă grăește pentru monarhie sau stăpânia unui și ia dovada sa din fire, zicând că

firea întru toate ne-arată că toată oblăduirea bună stă întru o putere cârmuitoare și nu întru mai multe; precum zice că capul la om cârmuiește toate celelalte mădulări, așa și întru o țară, numai unul cârmuiește, iar nu mai mulți. M. P." *(Ibidem,* p. 147.) Motivarea eficienței monarhiei pare luată direct din Hobbes: „Unde unul trebile direge, / Toate merg în bună rânduială; Voia lui pentru toți este lege, / La toți e poruncă-a lui clipeală, / Toate orânduielile făcute / Să duc fârșit lesne și iute" *(ibidem,* p. 148). În continuare, monarhia absolută este apărată făcând apel la experiența tendințelor anarhice, la acțiunile demagogilor din perioada democrației ateniene și a republicii romane. Se face trimitere la ostracizarea lui Aristide: „Cel mai bun și mai drept în Atina" *(ibidem,* p. 151). Budai-Deleanu aduce în dezbatere teoria aristocratică potrivit căreia „vulgul" este lipsit de măsură și, lăsat să abuzeze de libertate, o folosește împotriva intereselor sale adevărate: „...gloata învățată la volnicie [exces de libertate], știind că ea stăpânește, nu păzește nici o măsură și strică toate, încă și cele mai bune tocmeli" *(ibidem,* p. 151, în nota 2 din subsol), cade pradă amăgirilor și uneltirilor demagogilor (a se vedea, de pildă, în acest sens, acuzațiile aduse de Cicero lui Catilina) și „Dă sabia-în mână la turbat / Și cuțitul pruncului neînțărcat" *(ibidem,* p. 152). Nu este ocolită nici motivarea, mai recentă pe atunci, a naturii egoiste a tuturor indivizilor (dezvoltată de Hobbes într-o teorie amplă în al său Leviathan, al cărei corolar este cunoscuta expresie: *„homo homini lupus"* și care, fără intervenția puterii absolute a monarhiei, ar duce la *„bellum omnium contra omnes"):* „Oamenii-s așa făcuți din fire / Ca-între cei asemene cu sine / Să poftească-a fi cu deosăbire; Fieșcare el mai bun să ține / Decât pe ceilalți; de acie / Tot insul trage pe-întieție" *(ibidem,* p. 153).

Ciudat este faptul că Baroreu folosește termenul de aristocrație în sensul cel mai arhaic și restrâns, de oligarhie, de aceea consideră regimul aristocratic neprimejdios: „De-aristocrație n-am ce zice, / Că știu cum că nime dintru voi / În adins va voi să ridice / O stăpânire de trei sau de doi, / Sau doară și de mai mulți împreună, / Căci ar fi pofta cea mai nebună!" *(ibidem,* pp. 154–155).

În sfârșit, partizanul monarhiei încearcă să fundamenteze și istoric necesitatea acestei forme de guvernământ, pornind de la

perechea biblică, continuând cu societatea gentilică, patriarhatul cu „dreptul celui mai tare“, din care se naște anarhia, iar din aceasta din urmă – prima formă de republică, destinată și ea anarhiei. Așa cum subliniază Fl. Fugariu în subsolul paginilor respective, Budai-Deleanu folosește, în pledoaria lui Baroreu, o teorie apropiată de cea formulată de Lucretius în *De rerum natura (ibidem,* subsol, p. 158). Se invocă pericolul războaielor civile („războaielor cetățene“). Anarhia dă posibilitate (de data aceasta nu numai în antichitate, cât mai ales în feudalism) aristocrației să-și satisfacă interesele sale hrăpărețe împotriva norodului „...prin a cărui sâlință / Ei ajunsără la cea putință!...“ *(Ibidem,*p. 160.) Pentru Baroreu, ca și pentru Hobbes, monarhia este un rezultat al evoluției sociale, prezentată din perspectiva fricii de anarhie. Ca și la filosoful englez, justificarea monarhiei nu implică divinitatea, ci se întemeiază pe contractul social. Deci, și în acest caz suntem departe de absolutismul „luminat“ al lui Iosif al II-lea, care, oricum, era împărat prin „grația divină“.

Împingând apologia monarhiei până la culminație, Baroreu așteaptă să fie aprobat de mulțime. Și, fiindcă „...nime / Nu să scoală-a zice din mulțime // Slobozan atunci de altă parte, / Cu dovezi și voroavă-îniuțită / Vru s'arete din minte și carte / 'Că nu-i domnie mai fericită / Decât o republică-așezată“ *(ibidem,* p. 166). Apare, deci, în scenă un nou orator, Slobozan, partizanul republicii democratice, cu nume simbolic, implicând mesajul de bază al întregii opere: obținerea „sloboziei“ sociale și naționale.

Ca și în cazul apologiei monarhiei, poetul prezintă, deopotrivă, argumente ale anticilor și ale contemporanilor, dar „din minte și carte“, deci întemeindu-se pe rațiune și istorie. Folosind un procedeu oratoric, Slobozan lasă la început impresia că nu ar avea nimic împotriva monarhiei, dacă regele ar fi omul cel mai bun pe care și l-ar alege mulțimea (e vorba, prin urmare, de un rege „ales“). Și în acest caz ar trebui să fie, totuși, nemuritor, pentru că, altfel, urmașii săi ar putea să strice tot ce-a făcut el bun. Dar nici ipoteza monarhului nemuritor nu este o garanție suficientă pentru a susține intuiția, întrucât „Un om singur întru monarhie, / De-ar pune sâlință câtă știe, / Totuș' nu poate el cercetare, / Cunoaște, hotărî singur toate / Trebile ce se întâmplă-în cetate // Trebuie dar' să-ș' aleagă-ajutoriu, / Adecă sfet-

nici lui încrezuți, / Ca să meargă trebile cu sporiu; / Pe la noi, şupt nume de viziri, / De miniștri, de lorzi și pairi"... (*ibidem*, p. 169).

Și cum monarhul „totdeună / Alege pre cei ce-s mai de-aproape", aceștia sunt de obicei „Soiu de oameni vicleni, fără lege, / Învârtiți, șereți și plini de-intrige", iar rezultatul este jalnic pentru „norodul supus", „fiindcă direptul nu să mai caută, / Strâmbătatea-îș' pune tronul sus; / Robia lanțurile-ș gătește, / Tirania toate-oblăduiește" (*ibidem*, pp. 170–171). Și, adaugă Slobozan, nu este vorba de „teorie", ci de „practeca de toate zile". Mitru Perea, în subsolul paginii, precizează că practica socială („ispitirea veacurilor trecute") a confirmat mereu că în realitate monarhia a însemnat totdeauna „despoția", iar Eruditian îl aprobă și el pe Slobozan în această privință (*ibidem*, p. 172, la subsol). Urmează o comparație distrugătoare între monarh și „un verme pus la rădăcină / A unui copaciu cu desfătate / Ramuri, a cărui groasă trupină / Nici vânturi, nici fortuni ia în samă, / Nici însuș' de fulger să dăramă. // Totuș' acel mititel cărete / Pe-încet, dedesupt, începe-a roade / Măduha-împrejur și pe-îndelete, / Păn' ce copaciu seacă și cade. / Iar' a putrezirii lui pricină / Fu acel verme de la rădăcină." (*Ibidem*, p. 173.) Concluzia care se impune este că „după dirept cugetul mieu, / Nici principe, nici craiu, nici împărat / Vă sfătuiesc, dar' nici sultan, / Cu mult mai puțin vodă și ban, // O republică bine-așezată, / Pe temeiuri firești / [în baza dreptului natural, n.n.], neclătite, / După-o socotință lămurată / Și lungi filosoficești ispite, / Că singur ast feliu de stăpânire / Este bună pentru țigănie." (*Ibidem*, pp. 174–175.) Nu este vorba de orice fel de republică (în sensul aristocratic, de pildă), ci de republica democratică (așa cum o vede Rousseau potrivită pentru Geneva sa), în care „omul să rădică / La vrednicia sa cea deplină, / Fie de viță mare sau mică, / Aibă-avuție multă sau puțină, / Totuș' asemene drepturi are / Cu cela care este mai mare" (*ibidem*, p. 175), formulând, desigur, o aspirație scumpă poetului și celorlalți corifei ai Școlii ardelene, stipulând și în *Supplex Libellus Valachorum*, de a ocupa funcții de stat după merit, indiferent de poziția socială. În ultimele strofe ale discursului ținut de Slobozan, Budai-Deleanu aduce o caldă pledoarie (în spirit iacobin) în sprijinul republicii și vestejește monarhia, cu toată suita ei de nedreptăți și abuzuri, tipice în primul rând pentru situația din

imperiul habsburgic și nu din Franța. Republica îl face pe cetățean liber și viteaz: „Lui e patria ca dulce mamă, / Iar' el patrii ca ș-un băiat; / Și nu-în zădar fiiul ei să chiamă, / Căci îi dă hrană, viață, stat, / Om slobod îl face și viteaz, / Ba-l mângăe-în vreme de năcaz“ *(ibidem,* p.176). În Republică legea este decisivă (A se vedea, în acest sens, *L'Esprit de lois* a lui Montesquieu, dar și *Contractul social* al lui Rousseau): „Care-i mai vrednic dregătorește, / Ales fiind cu deobște voință, / Însă nu dă porunci volnicește [arbitrar], / După-a sa părere și putință, / Ci fieștecare dregătoriu / E numa de lege-împlinitoriu“ *(ibidem,* pp. 176–177). În monarhie „cetățenii“ sunt „gloată“, „norod giosit și ticălos“, bogățiile țării sunt la discreția monarhului și a dregătorilor săi, iar meritele nu sunt dictate de slujirea poporului, ci a monarhului, care „împarte privileghii și-i scoate / Cu toata viitoare sămânță / Dintru mijloc de obștii gloate / Dându-le boierii de moșie, / Făcându-i nobili prin o hârtie“ (*ibidem,* pp. 177–179). Iată cum „o singură hârtie“ „cilibește“ o întreagă „viitoare sămânție“, “dregătorii alese / Pe bani ș'într'alte chipuri giosite; / De-ai avea tu vrednicii ca șase / Nu vei dobândi slujbe cinstite / Fără argint sau făr' ciocotnițire“ *(ibidem,* pp. 179–181). De aceea, monarhia poate fi asemănată „cu-o turmă [...] într'un imaș să pască [...] monarhul ca un păcurariu [...] / / Lupi-s nepretenii din afară, / Câni-s ostașii cei păzitori, / Staurul, imașu-i țară, / Stâna-i visteria cu comori, / Strunga-i plata birului domnesc / Ș-altor dări [...] / / Păcurariul mulge-oile sale / În toate zilele, și cea mai bună / Hrană-a mieilor ia, fără cale; / Apoi de către maice-i dezună, / Ba-i vinde în târg, la măcelărie, / Iar cei ce rămân, junghie șie“ *(ibidem,* p.181). Și rechizitoriul continuă, în virtutea aceleiași comparații pentru a încheia cu respingerea fermă a monarhiei: „Ș-atâte mii de mii de-oi să tund, / Să mulg, să junghie pentru o stână; / Pentr-un păcurariu lacom, flămând; / Deci pe care-îngreunează lână / Aleagă-și un păcurariu păstoriu, / Eu nu! ...Mai bucuros voiu să moriu.“ *(Ibidem,* p.182).

Și, odată cu încheierea discursului lui Slobozan, se ridică un nou orator, Janalău din Roșava. Dar, foarte ciudat, el nu-și începe propriul discurs decât târziu în *Cântecul a XI,* după un lung *intermezzo,* nu lipsit de importanță pentru definirea poziției social-politice a poetului, fiindcă, în acest caz, nu vorbește vreun savant țigan, ci poetul nemijlocit, după cum precizează

purtătorul său de cuvânt, Mitru Perea, comentându-i tristețea că nu poate pedepsi „pe toți cei ce-înșală / Ș-asupresc oamenii fără sfială!...“: „Iarăș' un moral. Poetul să plânge că are inimă sâmțitoare și n-are putere ca să pedepsească pe cei care asupresc pe oameni, apoi zice că neamul omenesc este foarte ticălos... fiindcă de atâtea mii de ani de când trăiește pe pământ, încă n-au eșit din pruncie și n'au venit la vârsta de bărbat, ci pururе întru neputință și întuneric rămâne. Când privesc la aceasta (zice poetul), plâng întins, cum au plâns odinioară Eraclit! M.P.“ *(Ibidem,* p. 184, inclusiv nota de la subsol.) În comentariile istoricilor literari se trece cu multă ușurință peste acest *intermezzo,* mai ales că vine în completarea și susținerea esenței discursului lui Slobozan. Chiar de la început, poetul regretă lipsa de putere pentru a înlătura exploatarea, asuprirea și ignoranța, în cea mai fermă poziție antifeudală, care ne amintește mai mult de *Mon Testament* a lui Jean Meslier decât de considerațiile moderate ale lui Montesquieu din *Lettres persannes* și *L'Esprit des lois.*

Tonul din strofa a IV-a ar putea da impresia că poetul ar fi trecut pe pozițiile *Eclesiastului,* cu a sa *fortuna labilis.* E o simplă impresie, fiindcă poetul condamnă, de fapt, morala trivial hedonistă, dar în numele unei umanități batjocorite: „Când omul pe om strică ș'ucide / Făr'nice-un folos sau trebuință; / Ba muncindu-l încă-în față-i râde, / Când însuș'hulește-a sa ființă, / Ce nu fac celelalte jivine / A fire-om atuncia mi-e rușine“ *(ibidem,* p. 185). Dorința de putere și lăcomia, ca atribute ale firii omenești, sunt subliniate în mod deosebit de Fl. Fugariu în legătură cu aceste meditații triste pe marginea unor fapte reprobabile, pe care comentatorul le consideră inspirate, cel puțin ca filosofie morală, de Lucretius, făcând și trimitere la *De rerum natura,* III, 59–61 (se reproduc în original versurile). De fapt, textul lui Lucretius se referă la lăcomie, la setea de înavuțire. Accentul axiologic al lui Budai-Deleanu este diferit, modern, și are un caracter demascator, amplu și complex, când condamnă violența, fanatismul, obscurantismul și clericalismul ca fenomene dăunătoare umanității. Pe lângă păturile feudale propriu-zise, sunt înfierate și noile categorii de exploatatori, cum sunt de pildă conquistadorii, cu toată suita ororilor care au însoțit acumularea primitivă a capitalului. Budai-Deleanu condamnă aceste fenomene antiumane nu numai

în numele unui umanism abstract, ci și al „bietei mulțimi", al „celui mai slab", al „asupriților de tirănie". Astfel cel „care-ajunge la-întiețime / Despot și tiran fără milă / Să face-asuprind biata mulțime. / Atunci lege-i putința cu sâlă, / Voia lui e pofta desfrânată / Iar'porunca crudă, neîndurată. / / Puind el tot dreptul în putere, / Face pe cel mai slab să-i slujească / Despoindu-l cu sâla de-avere, / Apoi cu-îndrăzneală tâlhărească / Robește țări, arde-orașe, sate, / Și pe unde merge strică toate. / / Fii de la părinți ia-în tărie, / Armându-i asupra lor ș-a toată / Patria, din deșartă mândrie, / Cu oaste război învățată, / Face-asupra tuturor năvală; / De sânge-omenesc nu să mai spală." *(Ibidem,* pp. 187–188.)

Se dau exemple din antichitate (actele de cruzime ale lui Alexandru cel Mare, ca și practica romană a intrării triumfale după victorie), atrocitățile lui „Cinghișhan" și „Tamerlan", crimele conquistadorilor spanioli împotriva aztecilor „pentru bolovani cu aur", „fanatismul războinic" al arabilor etc. Dar, pentru a justifica puterea și cruzimea, se folosește obscurantismul – „scornești noao legi, faci dumneziei", „Pui noi arhierei, / Noao biserici și-închinăciuni", care sunt un atentat împotriva rațiunii: „Toate-a dreptii minți îngânăciuni" *(ibidem,* pp. 188–189). Fostul teolog, asemeni Popei Meslier, respinge dogmele ca fiind împotriva științei și a naturii omenești. În combaterea lor pornește de la musulmani, continuă cu mozaicii și termină cu creștinii, îndeosebi cu inchiziția catolicilor (el însuși era considerat în actele oficiale romano-catolic, deși fusese greco-catolic). „Înveți dogme, – explică poetul –care nice-o minte / Le cuprinde, – obiceaiuri afară / De fire și crezământuri și sfinte, / Însă nice-o știință-adevară, / Nice-o precepere și sâmțire / Potrivită cu-omeneasca fire. / / Tu-înveți pe om ca el să nu vază / Când vede, să nu știe când știe, / Iar' cându-i de-a crede, să nu crează; / Zicându-i că mintea-i nebunie, simțirea-i patimă nerușinată, / Firea-i tot de una necurată." *(Ibidem,* p. 190.) O poziție mai net anticlericală, de demascare a caracterului antiumanist al religiei, greu de găsit chiar la enciclopediștii francezi de talia lui Voltaire, cu al său *Dictionnaire philosophique portatif:* „muftea din Coran vede, / Precepe și știe!..." și „temându-se ca nu cumva-odată / Să li se vedească-înșelăciune, / Izgonesc întâi mintea curată / Și pre toți care să țin de minte" *(ibidem,* p. 191).

Cum observam înainte, Budai-Deleanu nu se ridică doar împotriva caracterului obscurantist al unei singure religii, ci împotriva obscurantismului în general, combatând atât exclusivismul şi fanatismul diverselor religii, cât şi urmările criminale ale fanatismului religios, concepţia şi venalitatea clerului. Dar, demascându-i pe clerici, Budai-Deleanu nu-i uită nici pe autocraţi, buni monarhi absoluţi ai lui Baroreu, fiindcă ierofantul (termen consacrat de enciclopedişti pentru preotul oricărei religii) apucă doar „ce-au rămas de răpitoare mâinile-autocráţilor". Poetul nu se lasă înşelat de luptele religioase, sectare, demascând esenţa lor antiumană comună: „Iacă-apoi lege din lege naşte, / Credinţă din credinţă purcede, / Pân' în urmă nu să mai cunoaşte / Ce-i de-a mai crede. / Partnicii să hulesc, să defaimă, / Să luptă, să gonesc şi se sfarmă. / Jidovul [în sensul de mozaicul] pe toţi goi-urgiseşte / Şi de-ar putea i-ar strânge cu totul, / Ca pe filisteni, că socoteşte / Că aşa-i porunci Savaotul! .../ Pe musulmani Coranul învaţă / A lipsi pe ghiauri de viaţă. / / Creştinul pe necredincioşi încă / Ardea, cum incviţia sfântă / Îi arde-acum. Toţi vor ca să vincă [învingă] / Ducând pe cei ce nu cred la ţântă, / Nu cu dovezi încredinţătoare, / Ci cu măciuca şi cu topoare. / Toţi aceşte se mustră-între sine / A cui lege este adevărată; / Fieşcare zice că-a sa vine / Înseş' de la Dumnezieu curată! / [...] / Într-aceasta ierofanţii strigă: / «Daţi lui Dumnezieu ce-aveţi, din toate, / Plăcută jârtfă să i să facă / Pururе pentru-a voastre păcate» / Ceia dau, ceştia iau, blagoslovesc / Şi la toţi raiul făgăduiesc. / / Aşa, ce-au rămas de răpitoare / Mânile autocráţilor apucă / Ierofantul, iar' voi cu pungi uşoare / Rămânèţi, ca ş-o deşartă [goală] nucă, / O buni credincioşi, mângâietorul / De toate-având raiul viitoriu". *(Ibidem,* pp. 192–194.) Şi, încheind rechizitoriul, Budai-Deleanu ţine să sublinieze că ar mai avea de spus şi alte „taine" care, deşi adevărate, nu se „primesc de bine" şi, de aceea, va reveni din nou la „soborul" ţiganilor, pentru a prezenta discursul lui Janalău: „Însă-ajungă-atâtă, pentru că toate / Tainele-a spune nu să cuvine, / Tocma să fie adevărate, / Când oamenii nu primesc bine!... / Drept aceasta, musă, lasă-aceste / Şi spune-a ţiganilor poveste." *(Ibidem,* p.195) Credem că, înainte de a ne ocupa şi noi de conţinutul acestui discurs, trebuie să reamintim că modul în care se opreşte poetul din aspra demascare a feudalismului, în special a laturii

lui obscurantiste, este pe același ton cu o altă prevenire din *Cântecul a VII,* în care își formulase tot atât de categoric poziția sa antifeudală deschisă împotriva realităților din țările române, și care suna astfel: „Ci, hoha! Să lăsăm această sfadă!... / Văd pe mulți că ridică sprincene / Și mă tem că necăutând la rangă / Să nu-mi pue musa supt fălangă." *(Ibidem,* p.11). De fapt, începând cu acest cânt, Budai-Deleanu își definește ferm poziția, iluminismul său radical fiind completat de necesitatea de obținere a libertății prin lupta înarmată. Rațiunea dezvăluie absurditatea feudalismului, cu asuprirea sa socială și națională, cu obscurantismul său antiuman, dar numai forța asigură sfărâmarea lanțului de robie. Nedreptățile nu pot fi tolerate cu resemnare: „Acestor [relelor orânduirii nedrepte și situației de asuprire națională], oame, – însuți ești de vină, / Ce-închizi ochii și fugi de lumină. / / Ceriu-ți dede minte [rațiune] și vărtute [forță] / Ceaia-întru-întuneric [adică în obscurantismul pe care-l va demasca în *Cântecul a XI]* să-ți lumine, / Ceasta la nevoie să-ți ajute, / Ceaia să-ți arete rău și bine / Și cărarea către fericie, / Ceasta să-ți frângă lanț de robie!... / / Iar' cu ceste daruri alese / Covârșești însuți a ta stricare / ; Mintea ta laturi neîncetat țese / Ca să te încurce fără scăpare. / Vărtutea-ți dai la tirani în mână / Ca mai lesne apoi să te supună. / / Iar' aceștea te-apasă-în țărână, / Nici mai mult te lasă-în slobozie; / Cu râs amar vaietu-ți îngână / Și lanțuri a săruta te-îmbie. Ah! și cine-apoi din asta poate, / Oame ticăloase, – a te mai scoate!..." *(Ibidem,* p.8.) Răspunsul îl găsește însă în acest cânt, iar învinuirea că omul e de vină dacă rabdă robia o repetă și în *Cântecul a XI,* după cum răspunsul va răsuna tot mai puternic în final, când, după ce a fost lansat ca o chemare la luptă, va deveni un refren în gura maselor: „Ori la slobozie sau la moarte!" *(Ibidem,* p. 269 și p. 270). Pentru a porni însă la luptă aici se indică adevărata cale, lupta înarmată: „;Un coif în cap, o sabie-îndreaptă, / Inimă-în piept și scutul în stângă, / Cu vărtute [forță] și minte [rațiune] deșteaptă. / Aceste sunt care pot să frângă / Lanțul robii tale cumplite, / O, neamul mieu! de tot ovilite!..." *(Ibidem,* p. 10). Și, înainte de a-și fi concentrat mesajul într-o lozincă de luptă, poetul revoluționar iluminist insistă din nou asupra răspunderii care-i revine omului în starea de robie în care se află în *Cântecul a XI,* unde l-am văzut din nou afirmându-și convingerile direct, fără intermediul oratorilor

țigani: „Și cestor slăviți [Ginghishan, Tamerlan etc.] tâlhari putință / Tu le dăduși, oame ticăloase! / Tu le-împrumutași ajutorință / Spre fapturi atâta nemiloase, / Spre-a fraților tăi crudă junghiare! / Dar încă-aceasta puținu-ți pare.“ *(Ibidem,* p. 189.)

Și, după toate acestea, ni se pare absurd să identificăm atitudinea lui Budai-Deleanu cu a oricăruia dintre cei trei oratori principali. Dar, deocamdată, să încercăm să desprindem câteva idei pe care i le prilejuiește lui Budai-Deleanu discursul lui Janalău, considerat de mulți comentatori, inclusiv de autorul ediției critice a *Țiganiadei,* Florea Fugariu, ca reprezentând însăși poziția autorului *(ibidem,* pp. 202–203 – la subsol).

Spre deosebire de antevorbitori, înainte de a-și exprima opțiunea pentru o anumită formă de guvernământ, Janalău se ocupă de rolul condițiilor geografice și istorice concrete pentru stabilirea formei și structurii statului respectiv, dezvoltând și completând, în această privință, teoria formulată de Montesquieu în *Spiritul legilor.* Limitarea specific iluministă constă, între altele, în ponderea schimbării moravurilor înainte de orice reformă: „...acum urmează / Cumcă-a unui dătătoriu de lege / Mai întâia sâlință și pază / Este-obiceaiurile-a direge / Ș-a plăzmui cetățeni întregi, / Decât a da multe mândre legi / *(ibidem,* p.199). Cât despre rolul condițiilor concrete, Janalău cere legiuitorului: „Acest temeiu puind el poate / S-așeze-ori ce chip de stăpânire, / Și care din toate lui îi place, / Numai s'aibă totdeauna privire / La-împrejurări, la loc și la climă, / La firea poporului și la shîmă“ *(ibidem).* Janalău afirmă că el va prezenta critic fiecare din formele de guvernare, pentru ca mulțimea însăși să decidă pe care o socotește mai potrivită propriilor cerințe: „Deci eu nu voi lăuda nici una, / Nici voi defăima pe oare care, / Ci mă voi sili s'arăt buna / și reaua parte sau lipsa ce-are / Fieșcare stăpânie-în sine, / Ca să puteți alege mai bine“ *(ibidem,* p. 200). Dar, după această definire de principii în sensul *Spiritului legilor* al lui Montesquieu, Janalău se explicitează admițând, împreună cu Rousseau, egalitatea tuturor cetățenilor în a hotărî asupra soartei lor: „Deacă vom lua la socoteală / Cum că toți oamenii de la fire / Să nasc într-un chip, prin o tocmeală, / Nici s'află-între dânșii – osebire, / Vom afla că-asemene dreptate / Trebuie s'aibă toți în cetate. / / Nici poate

unul ș'altul zice / Cătră cei de o potrivă șie: / „Eu-s mai mare din toți aice!, / Căci împotrivă-i să scoală-o mie / Și-i arată, prin dovadă tare, / Că el ca ș-alții numai un cap are. / / Drept ce dar unul să ne stăpânească, / Sau doi, sau câțiva? Din ce pricină? / Tocma s'aibă ei minte-îngerească / Și cu toată-înțelepciunea plină! / Eu, de voie bună, nu mi-oi pune / Jugul în grumazi, vă spun ș-oi spune!" *(ibidem,* pp. 200–201.) Concluzia pe care o desprinde din aceste considerente este asigurarea împotriva bunului plac prin instituirea legii ca temei al oricărei puteri. Deci suveranitatea poporului se exprimă prin suveranitatea legii, iar garanția îndeplinirii legii de către dregători trebuie să fie asigurată prin eligibilitatea tuturor pe un termen scurt, determinat, care să împiedice abuzul și să facă posibilă intervenția alegătorilor înșiși la timpul oportun: „Drept aceasta, ori singura lege, / Ori nime-altul să ne stăpânească. / Căpetenia cetății-întrege / Legea să fie!... să ne domnească / Asta să ne fie fundământ / La cest a nostru așezământ. / / Întâi dară legi bune și drepte / S-izvodim în țigăneasca țară, / Fețe apoi s'alegem înțălepte , Cunoscuți despre vărtute rară, / Ce cu purtare-întreagă, vitează, / Să privească spre-a legilor pază. / / Însă ca nice-o dregătorie / Să fie pururе trăitoare, / Că-aceasta-i un feliu de despoție, / Și persoanele poruncitoare, / Prin lungă vreme, să-învolnicesc, / Legile frâng sau le schimosesc / / De unde-apoi drum larg să deschide / La mult amarnica despoție, / Dregătorii să mută-în omide / Care rod cu multă lăcomie / Frunza pomului cetățenesc, / Ba zău' la rădăcină-l mistuiesc /-/ [...] / / Căci prin alegerea deobște să fac / Toți dregătorii și pân' la vreme / Hotărâtă,-apoi iară să desfac / Prin sfatul deobște, nice-este-a să teme / Ca-în acel scurt soroc să se strice / Și preste-alții ei să să rădice. / / Pricina este că știu ei bine / Cum că trecând vremea hotărâtă / De un an, doi sau trii, iară vine / Deobște-alegerea, și într'o clipită / Să prefac din poruncitori / Înșiși apoi în ascultători." *(Ibidem,* pp. 202–205).

Toate aceste rânduieli, ca și temeiul general specific republicii democratice, este absolut contrar absolutismului „luminat", al cărui partizan a fost considerat, pe nedrept, Janalău din Roșava. Este adevărat că, după această expunere a temeiurilor rânduielii democratice, Janalău se grăbește, în strofa următoare, să se declare pentru monarhia constituțională, de tip englez, opusă și ea absolutismului „luminat", când spune: „Deci vă

sfătuiesc ca stăpânia / Ce-aveți să-așezați, ca dintru toate / Să puneți în frunte monarhia, / Însă-în hotare foarte strâmtate / Și numai la vreme de trebuință, / Când să nu fie-altă mântuință" (*ibidem,* p. 205). E vorba, de fapt, de un fel de organizare cu totul specială, necesară în momente excepționale, după cum precizează Eruditian, unul din purtătorii de cuvânt ai autorului: „Aici își deschide Janalău mintea mai chiar [clar], și zice că la stăpânia ce au să așeze țiganii este de trebuință ca în frunte să fie un feliu de monarhie, însă cu foarte înguste hotară și numa la împrejurări afară de rând, când poftesc trebile țării ca curând să se facă toate cuviincioasele orânduieli spre apărarea binelui de obște.

a / Adecă, precum înțăleg eu, Janalău vra să fie *dictatură* ca și cum era la romani când să ivea vreo primejdie și cerea grabnică lucrare; căci atunci romanii văzând că dacă lucru va merge la sfătuire de obște, după rânduiala așezată, va ținea oarecâte zile până când să va face hotărâre de la sănat; iar într-acea vreme poate fi târziu sfatul. Eruditian." (*Ibidem,* p. 206–subsol).

Și iată că nici Janalău nu este pentru idealul iosefinist atribuit pe nedrept lui Budai-Deleanu. Dar, la toate cele de mai sus, poetul spune că a descoperit și alte lucrări scrise și „iscălite" de Janalău, care ne întorc direct spre cele mai radicale măsuri ale revoluției burghezo-democratice, idei dezvoltate mai târziu de democratul revoluționar Nicolae Bălcescu. E vorba de participarea directă a cetățenilor la conducerea țării, ca și în miliția populară, practici și instituții incompatibile cu orice fel de absolutism „luminat", fie el nu înapoiat, în variantă iosefinistă, ci și în formula lui Montesquieu sau chiar Voltaire și Diderot: „Apoi dregătoriile-în țară / Să fie-așezate fără plată, / Și ca pe rând această povară / Cetățenii să poarte,-în ce dată / Ales fiind, nu s'ar dovedire / Nevrednic, de rea viețuire. // Oaste să nu fie stătătoare, / Nice din venitul țării plătită, / Dar cetățanul fieşte care / Să slujască fără nice-o mită, / Ori în arme, ori precum va cere / Al țării folos ș'a lui putere." (*Ibidem,* p. 208.)

Janalău întrunește votul soborului și, pentru stabilirea formei concrete de organizare a viitorului stat, se alege o comisie. „Din cei mai procopsiți cărturari, / Știuți în lucru de politie" care „După ce mult capete-și bătură", / „În urmă-un mare fără măsură / Așezământ alcătuiră-și, / Ce păn'astezi la noi,

țigănește / *Anti-barorea* se numește" *(ibidem,* p. 209). Forma de guvernământ hotărâtă poartă exact denumirea lui Dumitrache Sturdza, adică „demo-aristo-monarhicească / Să fie ș'așa să să numească", dar când se „sfătuiea pe cine-ar pune / Plinitoriu ceștii deobște voință, / Care toate să chivernisească / După-astă lege-anti-barorească" *(ibidem,* p. 210), „sfatul cel mai mare" este împresurat de „toți lăieții și goleții, / Cu măciuci înarmați și cu topoare", povățuiți de Cucavél. Și-acum se pornește discuția neorganizată, cu toate interesele și veleitățile diferitelor grupuri, sfârșind cu „sfàda", tocmai pe când începe războiul cu turcii.

Ca și în snoavă, țiganii și-au dărâmat ceea ce trebuia să fie statul lor. În schimb, ideile înaintate vor fi reluate în lupta de eliberare pe care, în mod simbolic, o continuă oștile române rămase de la Vlad Țepeș sub conducerea lui Romândor: „Ori la slobozie sau la moarte!"

Aruncându-ne privirile asupra câtorva din cânturile *Țiganiadei,* am putut urmări o mare bogăție de idei social-politice iluministe avansate, expuse fie prin intermediul oratorilor țigani și al comentatorilor din subsol, fie direct de către poet, în versuri și proză, de pe poziții tranșante, toate la un loc definind o concepție social-politică radicală, care valorifică ideile enciclopediștilor francezi (Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Mably și chiar Meslier) și depășește iluminismul propriu-zis, ca partizan al luptei revoluționare pentru eliberarea socială și națională. Critica aspră la care supune clerul și instituțiile feudale, corupția, venalitatea, fanatismul și obscurantismul, inegalitatea socială și națională, arbitrariul și impostura, face din *Țiganiada* momentul de culminație al Școlii ardelene ca mișcare ideologică națională iluministă.

Îmbinarea armonioasă a unei poziții naționale superioare, care implică eliberarea și unirea tuturor țărilor române, cu o concepție social-politică radicală, de respingere a feudalismului pe toate planurile, reprezintă, incontestabil, avangarda iluminismului românesc și premerge nemijlocit ideologia revoluționară de la 1848.

d) Școala ardeleană și alte forme ale iluminismului european. Alături de formele de iluminism european menționate până acum, o anumită înrâurire – directă sau indirectă asupra Școlii ardelene – au avut și altele, mai puțin cunoscute la noi,

după cum cu unele dintre ele se pot stabili cel mult similitudini. De aceea, încercăm să prezentăm, foarte succint, câteva date despre anumite elemente sau forme de iluminism neconsemnate în paginile precedente, cu eventuale ecouri sau similitudini în mişcarea de idei a învăţaţilor români din Transilvania.

Pentru început am reveni asupra unor orientări iluministe mai puţin definite ca orientări naţionale, dar intrate deja în exegeza de specialitate. Ne referim, înainte de toate, la Joseph Lanjuinais[153] şi Justinus Febronius[154], amplu comentaţi, începând cu D. Popovici, de cercetătorii iluminismului românesc. Primul, prezentat pe larg în legătură cu Gheorghe Lazăr, în a cărui bibliotecă a fost găsită opera sa principală, devine un fel de difuzor general al iosefinismului în Transilvania. Din păcate, importanţa lui Lanjuinais a fost mult prea exagerată, din moment ce nu se pot stabili influenţe ale sale, cât de cât însemnate, în lucrările învăţaţilor români din Transilvania. Credem că şi sub aspect bibliografic nu are sens să i se acorde prea mare importanţă numai pentru că a fost descoperit un exemplar dintr-o lucrare a sa în biblioteca lui Gheorghe Lazăr, mai ales că învăţaţii Şcolii ardelene se puteau informa şi din surse austriece, chiar oficiale, asupra politicii şi filosofiei juridico-politice iosefiniste, după cum am avut prilejul să relevăm când ne-am ocupat de acest aspect al problematicii.

Cât despre canonistul renan von Hontheim, respectiv Justinus Febronius, cum a fost cunoscut ca autor, influenţa sa asupra lui Petru Maior a constituit obiectul unui amplu studiu al lui Gheorghe Bogdan-Duică[155]. Şi alţi cercetători au insistat asupra influenţei lui Febronius asupra scrierii de tinereţe a lui Maior, *Procanonul;* îl avem în vedere îndeosebi pe D. Popovici *(op. cit.,* pp. 105, 106, 299–300) şi pe Maria Protase *(op. cit.,* pp. 50, 52, 53, 54, 62, 86, 87, 88, 324, 331, 376, 390). Recunoscând influenţa lui Febronius asupra lui Maior în combaterea infailibilităţii papale, cea din urmă demonstrează că *Procanonul* nu este o simplă scriere febroniană, ci o contribuţie mai mult sau mai puţin originală chiar în dezbaterea ideilor comune cu lucrarea canonistului renan, influenţat şi acesta de lucrări umaniste (de pildă: Hugo Grotius), gallicane (de ex. Bossuet) şi iluministe engleze.

Urmărind evoluţia ideologică, istorică, lingvistică sau literară, a învăţaţilor Şcolii ardelene, au fost pomenite nu o dată şi

nume din literatura italiană, legate într-un fel sau altul și de iluminismul italian, dar nu neapărat reprezentative pentru mișcarea iluministă din această țară, în prezentarea căreia *Enciclopedia* filosofică nu citează decât pe unul dintre acestea: pe Beccaria (vol. II, pp. 1241 –1254). Se afirmă, de pildă, nu fără temei, că Maior și Șincai au cunoscut scrierile istorice ale lui Muratori[156], îndeosebi *Analele istoriei Italiei* și culegerea sa de inscripții latine. Istoricul italian face un pas extrem de important spre laicizarea istoriei și introducerea spiritului critic în prezentarea evenimentelor. În acest sens s-au și făcut apropieri între *Hronica* lui Șincai și scrierile istorice ale lui Muratori.[157]

E greu să precizăm dacă vreunul din învățații Școlii ardelene s-au interesat mai îndeaproape de scrierile iluministului italian Beccaria, a cărui lucrare *Pentru greșale și pedepse-politicești privite* a fost tradusă în Principate de două ori după textul grecesc al lui Corai.[158] Beccaria este un spirit avansat și demască justiția feudală pledând pentru umanizarea înțelegerii infracțiunilor, dar și în privința sancțiunilor.

Pentru literatura și cultura românească de la începutul secolului al XIX-lea și chiar pentru deceniile ulterioare (datorită faptului că operele lui Budai-Deleanu încep să vadă lumina tiparului abia în această perioadă) un loc important, în relațiile româno-italiene, îl ocupă poetul și dramaturgul Metastasio[159], ca și autorul *Animalelor vorbitoare,* Casti.[160]

Asupra lui Metastasio autorul *Țiganiadei* s-a oprit mai îndeaproape, traducând o parte din melodrama *Temistocle* (aflată în manuscris la Biblioteca Academiei). Se pare că scriitorul italian l-a atras pe Budai-Deleanu nu atât pentru modalitatea și reușita scrisului său, cât pentru tematică. Înstrăinatul din Lwow – condiție care a cântărit mult în destinul său de scriitor – s-a apropiat anume de *Temistocle* pe care a început să-l înfățișeze publicului românesc, cum în alegerea lui Vlad Țepeș ca personaj eroic principal în *Țiganiada* o pondere însemnată a putut să aibă exilul forțat al acestuia ca prizonier al regelui Matei Corvin.

Referitor la cel de al doilea scriitor italian s-a încercat, după cum am amintit în subcapitolul precedent, să se acrediteze ideea că amplele discuții politice din soborul țigănesc, prezentate în cânturile X și XI ale variantei a II-a a *Țiganiadei,* ar fi fost inspirate de *Animalele vorbitoare* ale lui Casti. Originalul

italian este publicat abia în 1802, când, după toate probabilitățile, Budai-Deleanu terminase prima variantă a capodoperei sale și începuse și pe cea de-a doua. Ideea unor discuții politice asupra formelor de guvernământ nu-i era sugerată, deci, de Casti: acesta putea cel mult s-o consolideze, oferindu-i o confirmare a modalității alese.

Tot în legătură cu Ion Budai-Deleanu și tot referitor la *Țiganiada,* Gh. Bogdan-Duică amintea, în deseori citatul său studiu de tinerețe despre înrâurirea germană asupra acestei capodopere, pe lângă austriacul Alois Blumauer, cu epopeea sa burlească *Eneida travestită,* și câteva nume de iluminiști polonezi, care ar fi putut să-l influențeze, de asemenea. Este vorba îndeosebi de Ignacy Krasicki[161] și, în foarte mică măsură, de Stanislaw Trembecki[162] și Stanislaw Staszic[163].

Am avut prilejul să respingem, încă în prima parte a lucrării noastre, lipsa de temei a pretinsei influențe a lui Alois Blumauer asupra atitudinii social-politice și filosofice a lui Ion Budai-Deleanu, după cum D. Popovici a demonstrat deosebirea fundamentală între *epopeea burlescă* a austriacului și *epopeea eroi-comică* a lui Budai-Deleanu. Se poate vorbi cel mult de un interes comun pentru literatură ca mijloc de satirizare a moravurilor și concepțiilor social-politice ale vremii.

În același sens i-am putea menționa și pe iluminiștii polonezi, dacă poetul român i-a cunoscut (cunoștea limba, dar nu avem date că urmărea și literatura poloneză a epocii). Ne gândim, în primul rând, la Krasicki, care publicase trei poeme eroi-comice, gustate de public, dar apreciat mai ales ca întemeietor al romanului polonez. Spre deosebire însă de Budai-Deleanu, Krasicki nu mergea prea departe cu satira sa, preferând să rămână în cadrele unei critici moderate a instituțiilor și obiceiurilor epocii, în ciuda vervei sale ironice care putea să fie gustată și de Budai-Deleanu. Dealtfel, cum subliniază Kazimierz Wyka[164], iluminiștii polonezi, între care Krasicki a fost cel mai de seamă exponent, nu s-au situat în general pe poziții radicale, preferând o atitudine raționalistă moderată, care contrastează evident cu critica raționalistă, aspră și categorică a feudalismului din *Țiganiada* lui Budai-Deleanu.

Un loc aparte în relațiile dintre Școala ardeleană și mișcarea iluministă la popoarele vecine îl ocupă, desigur, traducerile și adaptările lui Dimitrie Țichindeal din scriitorul sârb Dositej

Obradović[165]. Astfel, în 1814, cărturarul român bănățean tipărește, cu învoirea autorului, *Filosoficești și politicești prin fabule. Moralnice învățături / Acum întâia oară culese, și întru acest chip pre limba românească întocmite*. Traducerea și adaptarea fabulelor i-au atras lui Țichindeal, după cum se știe, calde și idealizante aprecieri din partea lui Eminescu în *Epigonii* („Țichindeal, gură de aur“). Fără să-i supralicităm modesta valoare literară, subliniem totuși contribuția cărturarului bănățean la popularizarea acestei literaturi cu caracter iluminist. Pe aceeași linie, amintim și alte traduceri făcute de Țichindeal din Obradović: *Sfaturile a înțelegerii cei [i] sănătoase* (Buda, 1802) și *Adunare de lucruri moralicești de folos și spre veselie* (1808)[166].

Reținem, de asemenea, numele unui alt cărturar de seamă originar din Iugoslavia, nu pentru influența sa asupra culturii noastre, ci pentru o carte publicată la Lausanne (1762) și intitulată *Journal d'un voyage de Constantinopole en Pologne,* în care, după cum ne încredințează D. Popovici (*op. cit.*, p. 387), există și unele informații despre țările române, îndeosebi despre familia poetului Matei Milo, mai exact despre Enache Milo, apreciat ca bun cunoscător al limbilor franceză și italiană. Este vorba de abatele Boscowich[167], filosof ce se bucură de o înaltă prețuire din partea lui Bréhier pentru concepția sa dinamic atomistă asupra materiei, dezvoltată în lucrarea *Philosophiae naturalis Theoria redacta ad unicam legem virium in natura existentium.* Scrisă sub influența lui Newton, lucrarea prezintă, sub aspect teoretic, anumite similitudini cu concepția lui I. Kant din *Monadologia psihica,* deși se deosebește profund de aceasta, îndeosebi prin faptul că, pentru Boscowich, centrul de forță nu are nici interior, nici spontaneitate. Universul este înfățișat ca ansamblul punctelor care atrag și se resping reciproc, iar singura determinare a mișcării este forța, a cărei mărime se schimbă odată cu schimbarea distanțelor.

Ar fi trebuit, poate, să amintim și alți cărturari iluminiști din Iugoslavia, îndeosebi dintre cei ale căror opere au fundamentat ideologia luptei de eliberare națională și începuturile culturii moderne din această țară. Dar, întrucât nu cunoaștem încă eventualele influențe ale acestora asupra iluminismului românesc și nici similitudini mai pregnante cu acesta din urmă, ne oprim aici. În schimb, încercăm să prezentăm, foarte pe

scurt, pe câțiva dintre reprezentanții primei etape din renașterea bulgară, deși nici în acest caz nu putem vorbi de influențe reciproce deosebite (unii dintre iluminiștii bulgari și-au petrecut totuși o parte din viața lor activă în România). E vorba și aici, în primul rând, de anumite similitudini în privința condițiilor de luptă, preocupări și chiar țeluri urmărite. Ne gândim la cărturari ca Paisii Hilendarski (1722–1789)[168], Sofronii Vraceanski (1739–1813)[169], Neofit Bozveli (1785–1848)[170] și Konstantin Fotinov (1790–1858)[171].

Primul dintre cărturarii bulgari amintiți este contemporan cu unii dintre precursorii Școlii ardelene – cu care prezintă de altfel și anumite asemănări – cum este Gherontie Cotore, dar și cu iluministul de prim ordin Samuil Micu. Hilendarski și-a petrecut întreaga sa viață activă ca monah la diverse mănăstiri grecești (începând cu centrul grecesc al vieții monahale, Atos) și bulgărești, inclusiv la importantul centru cultural care l-a constituit mănăstirea Rila din sud-vestul Bulgariei. Opera sa de căpetenie este, după cum se știe, *Istoria slavo-bulgară,* adevărat catehism al începuturilor ideologice ale luptei de eliberare națională a poporului vecin din sudul Dunării. Din perspectiva lui Hilendarski, istoria are un rol decisiv în dezvoltarea spirituală a poporului, acționând extrem de puternic asupra generației tinere, ca și în păstrarea naționalității. În special capitolul al doilea al cărții sale constituie, pentru poporul bulgar, o valoroasă armă de luptă împotriva grelei și întunecatei robii otomane, pentru trezirea conștiinței naționale.

Continuator strălucit al luptei de formare a conștiinței naționale bulgare, dar și propagandist al principalelor idei iluministe, Sofronii Vraceanski a petrecut câțiva ani și în emigrație la București, unde a stabilit unele relații personale cu iluminiștii greci și români din Țara Românească.

Ca și Vraceanski, Bozveli este un propagandist al ideilor iluministe. El face cunoștință cu ideile iluminiștilor francezi prin intermediul emigrației poloneze din Turcia, acordând un rol deosebit „rațiunii". Dar, ca și la alți iluminiști din această parte a Europei, unde lupta pentru emancipare socială era indisolubil legată de eliberarea națională, și pentru Bozveli propaganda ideilor avansate este strâns legată de lupta de eliberare a poporului bulgar. Pe aceeași linie de luptă activă împotriva dominației otomane se ridică foarte hotărât și Konstantin

Fotinov, pedagog remarcabil, teoretician și practician al învățământului laic în slujba idealurilor patriotice.

Și, fiindcă nu vrem să extindem prea mult aceste scurte însemnări, le încheiem cu menționarea activității iluministe a unui cărturar ceh al epocii, apropiat și el ca preocupări de unii dintre învățații Școlii ardelene, în primul rând de Samuil Micu.

Este vorba de František Faustin Procházka[172], foarte apreciat de istoriografia de specialitate pentru publicarea *Bibliei cehe* (1804), dar și pentru aportul său valoros și original la studierea literaturii culte a poporului său.

NOTE BIBLIOGRAFICE

1 Numai în anii 1951, 1953 și 1956 au apărut 3 volume de documente, respectiv vol. 71, 72 și 73 din bogata și interesanta serie *Fontes rerum austriacarum*, editată de Oesterreichische Akademie der Wissenschaften in Wien, sub redacția lui F. Maas și având ca titlu special: *Der Josephinismus: Quellen zu seiner Geschichte in Oesterreich 1760–1790. Dokumente aus den Wiener Haus, – Hoff-und Staatsarchiv*, Verlag Herold, Wien, 1951, 1955, 1956.

2 Lucrările exegetice consacrate iosefinismului sunt nenumărate. Cităm, în primul rând, câteva dintre cele care se ocupă în mod special de iosefinism (exclusiv din deceniile V–VIII ale secolului nostru): E. Winter: *Der Josephinismus und seine Geschichte, Beiträge zur Geistesgeschichte Oesterreich 1740–1790*, R. M. Rohrer Verlag, Brunn, Wien, 1943, E. Winther, *Joseph II. Von dem gestigen Quellen und letzten Beweggrunden seinem Reformideen*, Bindenschilde Verlag, Wien, 1946, Ed. Winter, *Der Josephinismus*, Rütten und Loening, Berlin, 1962; Ed. Winter, *Barock, Absolutismus und Aufklärung in den Donaumonarchie*, Wien, 1971; F. Valjavec, *Der Josephinismus. Zur gestigen Entwicklung Oesterreich in XVIII und XIX Jahrhundert*, [ed. I.], Stuttgart, 1943; [ed. II-a], Oldenburg Verlag, München, 1945; O. Frass, *Das Zeitalter Maria Teresias und ihre Söhne 1740–1792*, Styria Verlagsanstalt, Graz, 1946; A. Novotny, *Staatskanzeler Kaunitz als geistige Persönlichkeit*, Hollinek, Wien, 1947; F. Walter, *Die Geschichte der oesterreichischen Zentralwaltung; Die Zeit Joseph II und Leopold II (1780–1792)*, 2 Bände, Wien, 1950; F. Walter, *Männer und Maria Teresia*, Verlag A. Holzhausen, Wien, 1951; F. Fejtö, *Un Habsbourg Révolutionaire: Joseph II, Portret d'un despote éclairé*, Plon, Paris, 1953; R. Raithel, *Maria Teresia und Joseph II ohne Purpur*, Bundesverlag, Wien, 1954; etc., etc.

Menționăm și două scrieri despre iluminismul european și cel din America de Nord, care formulează puncte de vedere comparatiste. E vorba de volumul II: *The Science of Freedom* din lucrarea lui Peter Gay, *The Englightenment: An Interpretation,* Alfred A. Knopf, New-York, 1969, pp. 70, 447, 491–493, 500 și de volumul lui R. J. White, *Europe in the Eighteenth Century,* St. Martin's Press, New-York, 1965, pp. 26–27, 39, 107, 181, 191, 192, 199, 205, 210–212, Cap. 22; 212–213, 228, 231–232, 237.
Adăugăm, de asemenea, câteva scrieri de sinteză asupra iluminismului european, care se referă și la iosefinism: Paul Hazard, *La pensée européenne au XVIII-ème siècle, de Montesquieu à Lessing,* Fayard, Paris, 1963: Georges Gusdorf, *Les principes de la pensée au siècle des lumières,* Payot, Paris, 1971.

3 F. Fejtö, *op. cit.,* p. 345.

4 Wenceslas-Anton, graf von Kaunitz, s-a născut la 2 februarie 1711 și a murit la 27 iunie 1794. Provenit dintr-o veche familie de magistrați din Boemia, după terminarea studiilor universitare și înainte de a intra în serviciile monarhiei austriece, Kaunitz călătorește în 1735 prin Franța, Italia și Anglia. Misiunea încredințată la Torino (1742) și la curtea ducelui Charles de Lorraine (1744–1746), ca și postul de guvernator al Țărilor de Jos austriece îl formează în problemele de politică externă. În 1748 ia parte la Congresul de la Aix-la-Chapelle. După ce funcționează ca ambasador al Austriei la Paris, este rechemat în țară și numit ministru de stat la Viena. În această calitate orientează politica Mariei Tereza spre realizarea unei alianțe cu Franța, aducând o răsturnare completă a vechii politici externe habsburgice. De fapt, în acest fel voia să obțină recâștigarea Sileziei. Urzește o mare coaliție împotriva lui Frederic al II-lea, dar eșuează lamentabil în războiul de șapte ani (1756–1763). În schimb, la prima împărțire a Poloniei (1772) obține pentru habsburgi Galiția și Lodomeria, iar la 1775 din Moldova râșluiește Bucovina, pentru ca în urma războiului de succesiune din același an să anexeze și „Innenviertal-ul" (cele patru văi ale Innului, respectiv patrulaterul dintre Inn și Dunăre și dintre Inn și Salzbad). După cum am remarcat și cu alte prilejuri, Kaunitz deține puterea și în perioada „coregenței" lui Iosif al II-lea, până la moartea Mariei Tereza (1780). În timpul domniei indivizibile a lui Iosif al II-lea și a lui Leopold al II-lea, fără să fie scos din aparatul aulic superior, este ținut totuși la o parte. Făcând cunoștință cu ideile raționaliștilor francezi, acest om de stat visase să facă mari reforme interne, dar ca aristocrat, format în vechea tradiție catolică, s-a adaptat împrejurărilor. Ca adept al unei concepții fiziocratice modernizate, Kaunitz a protejat agricultura și unele ramuri ale industriei ușoare (a mătăsurilor, porțelanului și sticlăriei de Boemia), precum și artele

şi meseriile. S-a pensionat „la cerere“, la 2 august 1792, declarându-se om în etate.

5 *Transilvania,* LXIV (1913), p. 68, apud D. Prodan, *Supplex Libellus Valachorum,* ed. cit., p. 41.

6 Cf. D. Prodan, *op. cit.,* pp. 205–207.

7 Samuel Pufendorf a studiat teologia protestantă şi dreptul la Leipzig, iar din 1657 filosofia la Jena unde, sub îndrumarea matematicianului E. Weigel, devine un fervent adept al cartesianismului, transpunând metoda geometrică în ştiinţele umaniste. În 1658, ajutat de fratele său mai mare, Isaia (mort în 1698), Samuel Pufendorf obţine postul de preceptor pe lângă baronul Coyet, ambasadorul Suediei în Danemarca. Abia ajuns la Copenhaga, se şi dezlănţuie războiului între cele două ţări şi el rămâne prizonier opt luni, în care timp, folosindu-se de ceea ce reţinuse din Grotius, Hobbes şi Cumberland, meditează asupra originilor societăţii umane, iar rezultatul este lucrarea *Elementa jurisprudentiae universalis,* în care aplică metoda geometrică, şi pe care o publică în 1660. Prinţul elector, căruia îi dedicase cartea, îl cheamă în 1661 la catedra de drept natural şi al ginţilor, creată anume pentru el la Heidelberg. Aici dobândeşte o mare faimă prin prelegerile sale din care alcătuieşte volumul *De statu Imperii Germanici,* publicat la Paris în 1667. Opera stârneşte grave nemulţumiri la Viena şi în cancelariile principilor teritoriali germani, aspru criticaţi în ea. La invitaţia lui Carol al XI-lea al Suediei predă dreptul natural şi al ginţilor la universitatea din Lund. Doi ani după aceea tipăreşte, în opt volume, opera sa capitală: *De iure naturali et gentium* (Lund, 1672), care a fost retipărită şi tradusă în germană, engleză, italiană, iar rezumatul ei în latină, făcut de autor însuşi, în *De officio hominis et civi juxta legem naturale* (Lünd, 1693). În calitate de consilier de stat şi istoriograf al regelui la Stockholm, Pufendorf scrie şi publică: *Historische politische Beschreibung der geistlichen Monarchie des Papstes* (Hamburg, 1679), *Einleitung zur Geschichte der vornehmte europäische Staaten* (Frankfurt, 1682); *Georgii Castriotae Scanderberg historia* (Stade, 1684); *Commentaria de rebus Suecisis ab expeditione Gustavi Adolphi usque ad abdicationem Christinae* (Utrecht, 1686). În 1686 este invitat la Berlin de Friedrich Wilhelm von Hohenzollern, în gradul de consilier regal, apoi de consilier intim şi asesor. Moare în 1694. Lucrările *De rebus gestis Frederici Wilhelmi electori Brandenburgici* (Berlin, 1695) şi *De rebus gestis Caroli Gustavi Suecicae regis* (Nürnberg, 1695) apar postum. Dintre celelalte opere postume, cele mai cunoscute sunt: *Epistolae amoebeae Pufendorfii et Gromingii de comerciis pactorum ad belligerantes,* inserate în *Biblioteca universalis librorum juridicorum* (Hamburg, 1793); *Dissertatio de foederibus inter Sueciam et Galliam*

(1708, tradusă şi în franceză); *Politik der geistlichen Monarchie des Stuhls zu Rom* (Halle, 1714) etc.

8 Cartesianismul şi metoda geometrică au fost subordonate concepţiei juridice de către Samuel Pufendorf. Datorită acestui fapt, concepţia sa juridică îţi reliefează puternic caracterul ei metafizic, antiistoric, obiecţie pe care i-o va face pentru prima dată Giambattista Vico între 1720–1744, tocmai când la Viena fostul tulburător de conştiinţe devenea tot mai popular în cercurile oficiale. Pufendorf are o concepţie idealistă despre omul primitiv tocmai fiindcă îi lipseşte înainte de toate simţul istoric, carenţă evidentă şi la continuatorii săi din secolul următor, accentuându-se în special la J.-J. Rousseau.

9 Date mai substanţiale despre Martini se află în *Allgemeine deutsche Biographie,* vol. 20, pp. 570–573, într-un articol semnat de H. von Zwiebienek-Südenhort.

Karl Anton von Martini s-a născut în 15 august 1726 la Revo, în Tirolul de sud, şi a murit în Viena, la 7 august 1800. Tatăl său era jurist, consilier cezaro-crăiesc la Autoritatea juridică supremă. În 1765 obţine rangul de cavaler. Martini a studiat la Innsbruck şi Viena, la cea de a doua universitate a obţinut titlul de doctor în drept şi, ca recompensă, o călătorie de-a lungul Europei, în Germania, Ţările de Jos, Spania, Franţa şi Italia. În Spania, unde a stat 13 luni, făcea parte dintr-o delegaţie imperială. La reîntoarcere, întemeiat pe studiile strălucite şi pe capacitatea sa deosebită, dar şi pe influenţa lui van Swieten (medicul şef al Curţii, prieten intim al împărătesei şi cenzor suprem al cărţilor din import), este numit, după ce se organizează un concurs special pentru el, profesor de drept natural şi drept roman la universitatea din Viena. Ca profesor şi autor, Martini a militat pentru restructurarea raţionalistă a dreptului; a condamnat folosirea torturii în justiţie şi a cerut restrângerea aplicării pedepsei cu moartea. A dezbătut dreptul natural ca un concept pur filosofic, eliberat de orice influenţă teologică. În teoria statului s-a situat pe poziţiile moderate ale *Aufklärung*-ului austriac. Cel mai de seamă elev al său, Joseph Freiherr [baron] von Sonnenfels, vorbeşte cu multă admiraţie şi recunoştinţă despre influenţa exercitată de el asupra propriei dezvoltări spirituale. Din 1760 Martini a făcut parte şi din Comisia aulică de studii, protejând adesea, prin intervenţia sa, pe diverşi profesori împotriva bunului plac al decanilor de facultate şi având şi din această pricină conflicte cu iezuiţii care cer înlăturarea sa din învăţământ. Datorită acestor conflicte şi mai ales faptului că iezuiţii nu puteau fi încă izgoniţi din poziţiile importante pe care le deţineau în învăţământ, Martini este nevoit să părăsească pentru un timp catedra. Dar, răspunzând dorinţei exprese a împărătesei, el se va ocupa de instruirea

odraslelor imperiale, fapt care l-a scăpat de griji şi a pricinuit mari satisfacţii Mariei Tereza (care, deşi începuse să îmbătrânească, nu renunţase încă la capriciile şi pasiunile ei femeieşti). Dealtfel, după cum observa biograful său, s-a putut vedea că Martini n-a împărtăşit destinul obişnuit al victimei iezuiţilor. Cultura şi tinereţea sa deveniseră argumente destul de puternice pentru a câştiga protecţia prea-înaltă.
Activitatea lui Martini nu se restrânge la aria didactico-academică. În 1764 el devine consilier aulic la Autoritatea juridică supremă şi în această calitate ia parte la toate lucrările pregătitoare legislative, îndeosebi la codificarea diverselor legi civile; tot el este autorul lui *Allgemeines bürgerliches Gesetzbuch*, în trei părţi, care a fost trimisă spre aplicare în Galiţia. În 1784 Martini ajunge o adevărată autoritate politică în Cancelaria aulică boemo-austriacă. În această calitate el întocmeşte şi susţine referatul cu privire la toate problemele legate de desfiinţarea „Societăţii lui Isus", ca şi proiectul de reformă a structurii şcolare. Proiectul prevedea obligaţia statului de a asigura fiecărui supus instrucţia necesară, potrivită cu starea socială şi profesia acestuia, iar această instrucţie trebuia să fie făcută, pe cât posibil, de cadre didactice capabile şi pricepute. Un atare învăţământ implica totodată găsirea unui mod comun de a gândi al tuturor supuşilor, făcând apel la „adevăratul spirit raţional" (era doar opera unor ideologi ai absolutismului „luminat", la care coopera şi monarhul însuşi). S-au depus, desigur, strădanii serioase pentru a realiza reformele dorite. Şi, odată terminate, în 1789, Martini îşi exprimă dorinţa de a se reîntoarce la Autoritatea juridică supremă. La trei ani după aceea este numit şi consilier de stat pentru afacerile interne.
Dintre scrierile lui Martini amintim: *Ordo historiae juris civilis (1755); De lege naturali positiones (1768),* prelucrată în germană de Sonnleithner; *Păreri şi principii relativ la interpretări de probleme extrem de mari şi la cauza compilaţiilor.* Din bibliografia dată de *Allgemeine deutsche Biographie* menţionăm următoarele scrieri: Volpi, *Sulla vita et sulle opere del Barone C. A. Martini;* de Luca, *Das gelehrte Oesterreich,* I. Bd.; *Oesterreichische Rational Encyclopädie,* 3 Bd. Wurzbach, *Biographische Lexikon* 17 Th.; Arneth, *Maria Theresia,* 9 Bd.; A. Wolff, *Oesterreich unter Maria Theresia, Joseph II, Leopold II,* S. 200 sqq; Kopetzky, *Joseph und Franz von Sonnenfels.*

10 Născut la Freiburg (Bayern) la 29 iunie 1705 şi mort la 2 dec. 1775 în Viena, von Riegger era fiul unui „registrator". Şi-a început şi continuat studiile în oraşul natal, la gimnaziu şi universitate. La 19 august 1722 obţine titlul de *magister philosophiae,* iar la 15 iulie 1735 pe cel de *doctor în drept.* În acelaşi an cu obţinerea doctoratului e numit profesor de drept natural, al ginţilor, public german şi de istorie germană la universitatea din Innsbruck, unde va fi şi de opt ori decan al facultăţii de drept şi de două ori

director girant. În 1753 este chemat la Viena, încredinţându-i-se funcţia de consilier aulic, cea de profesor de drept canonic, precum şi de membru în comisia de cenzură a cărţilor. La puţină vreme după aceea va ocupa catedra de dreptul statului la Academia Thereslană, iar ceva mai târziu va fi numit şi profesor de drept canonic, cumulând şi funcţia de referent pentru problemele canonice la Cancelaria aulică boemă. Orientarea sa din dreptul bisericesc l-a adus de timpuriu, încă la Innsbruck, în conflicte repetate cu iezuiţii. Prestigiul său crescuse foarte mult, încât împărăteasa, din consideraţie pentru el, l-a ridicat, la 8 ian. 1764, la rangul de cavaler ereditar. Riegger era considerat unul dintre cei mai buni cunoscători ai dreptului eclesiastic pozitiv. Ceea ce i se pare ciudat la el biografului său este îmbinarea unui punct de vedere modern cu ortodoxia scolastică. Astfel, Riegger apără biserica împotriva reprezentanţilor sistemului teritorial din biserica protestantă, cât şi împotriva dreptului natural instituit în problemele eclesiastice de către regent, luându-şi rolul de avocat al bisericii faţă de stat. Contestând statutului dreptul de a se amesteca în problemele de credinţă, el justifica totodată reglementările şi decretele regenţilor catolici într-o serie de probleme de maximă importanţă, cum erau: interzicerea ereziilor şi schismei (convocând consilii în acest scop), pedepsirea celor care aduc prejudicii rânduielilor eclesiastice, interzicerea cărţilor nocive din punct de vedere al credinţei etc., etc. E un punct de vedere pe care l-au menţinut şi regenţii austrieci, în orice caz Maria Tereza nu a renunţat la el. De fapt, această poziţie îţi permitea, în acea perioadă, să fii măgulit că eşti un bun catolic şi că ai totodată un devotament nelimitat faţă de ocârmuire. Trebuie menţionată neapărat lupta sa fermă împotriva superstiţiilor şi vrăjilor. Scrierile sale editate de Wurzbach se ocupă, în parte, de istoria dreptului canonic: *Exercitatio de collectionibus juris ecclesiastici antiqui, sive ante Gratianum* (1757); *Dissertatio de sensu canonis VI Concilii Nicaeni. Dissertatio de Decreto Gratiani* (1760); în parte de teoria izvoarelor: *Exercitatio de scriptura sacra, primo juris ecclesiastici fonte* (1775); *Exercitatio de juris ecclesiastici origine, natura et principiis* (1756); *Exercitatio de conciliis juris ecclesiastici altera fonte* (1757); în parte de expunere a dreptului pozitiv: *Introductio in universum jus ecclesiasticum,* Pars I (1758); am omis, apoi: *Institutionum jurisprudentiae ecclesiasticae.* Pars. I: *Principia juris ecclesiastici continens* (1765), P. II (1770), P. III şi P. IV (1772). Câteva dintre ele au fost reeditate. În general încercările de a tipări noi ediţii, ne asigură biograful lui Riegger, au întâmpinat dificultăţi din partea canonicilor, cum s-a întâmplat cu cele cuprinse în *Corespondenţa cu A. B. Schlözer,* în vol. 6, 7 şi 10, *Elementa juris ecclesiastici;* 2. P. (1774); *Dissertatio de poenitentiis et poenis ecclesiastici Germaniae*

academicum, 2 P. (1757 şi 1760), ediţia a 2-a (1775); *Corpus juris ecclesiastici austriac* (1764); *Specimen corporis juris ecclesiastici regni Hungariae et partium eidem adnexarum secundum ordinem decretalium Gregorii IX digeste,* 2 P. (1773). Fireşte, ultima ne-ar fi interesat în mod deosebit, fiindcă se referă şi la Transilvania unei perioade timpurii. Nu am consultat, din păcate, listele cărţilor din bibliotecile lui Petru Maior, dar după cum ne încredinţează Maria Protase *(op. cit.),* printre ele s-ar fi aflat şi lucrări de-ale lui Riegger. Ar fi fost interesant de stabilit în ce măsură i-au slujit acestea lui Petru Maior ca specialist în drept canonic, ca şi eventualele afinităţi între personalitatea celor doi, similitudini de caracter sau de atitudine faţă de papalitate, ca şi ceea ce priveşte rolul acordat statului absolutist în reglementarea unor probleme ale organizării bisericii. (Informaţiile biobibliografice, după *Allgemeine deutsche Biographie,* vol. 28, pp. 551–553).

11 Numele său întreg este Joseph, Freiherr (baron, din 1797, adică în timpul domniei împăratului Francisc) von Sonnenfels. Date biobibliografice amănunţite îi consacră *Allgemeine deutsche Biographie* (vol. 34), din care aflăm, printre altele, că Sonnenfels era fiul unui negustor evreu cultivat, pe numele său adevărat Lipmann Perlin, trecut la creştinism. *Meyers Lexikon* (vol. 7, p. 560) este mult mai zgârcit cu informaţiile, dar şi mai sever cu aprecierile. Drept urmare, încercăm să reţinem din ambele surse informaţii şi aprecieri privind viaţa şi activitatea sa. S-a născut la Nikolsburg (Mühren) în 1733 şi a murit la 25 aprilie 1817, în Viena. Dovedeşte încă de timpuriu aptitudini deosebite pentru drept şi talent de publicist (în probleme de estetică literară). În 1773 este numit profesor de ştiinţa dreptului la universitatea din Viena. Domeniul preferat este cel al interpretării iluministe a unor probleme din dreptul penal, ridicându-se împotriva aplicării pedepsei cu moartea (magistrul său C. A. de Martini susţinuse restrângerea aplicării ei). În săptămânalul său *Der Mann ohne Vorurteil (Omul fără prejudecată,* apărut în anii 1765–67, 1769 şi 1775) Sonnenfels îşi desfăşoară principala activitate publicistică progresistă, militând împotriva neajunsurilor şi carenţelor sociale şi pentru libertatea de dezvoltare a micii industrii, ca şi pentru o literatură cu idei progresiste. Dintre scrierile sale principale reţinem următoarele titluri: *Suprimarea torturii* (1775); *Principiile ştiinţei statului* (1819–1822) şi *Cu privire la voturi în procesele penale* (1808). În *Meyers Lexikon* se arată că Sonnenfels contează, înainte de toate, „ca scriitor, mai ales ca publicist", iar ca ideolog este caracterizat drept un „interpret al *Aufklärung*-ului iosefinist; profesor de ştiinţe politice şi preşedinte al Academiei. În ce priveşte libertăţile democratice, el s-a situat pe o poziţie moderată; s-a pronunţat în special împotriva exceselor

din aparatul de stat". Cât despre activitatea de publicist la săptămânalul său, în *Meyers Lexikon* se apreciază că „deosebit de merituoase sunt strădaniile lui Sonnenfels pentru o reformă a teatrului în sensul lui Lessing", deci într-o direcție iluministă autentică.

12 Johann Georg Heinrich Feder s-a născut la 15 mai 1740 într-un sat de lângă Bayreuth și a murit la 22 mai 1821 în Hanova. A fost discipol al lui Wolff și autor al unor scrieri de compilație, ca *Institutiones Logicae et Metaphisicae* (Gottingae, 1777) sau *Lehrbuch der praktischen Philosophie* (Wien, 1770–1775). (Informații mai amănunțite în *Allgemeine deutsche Biographie, vol. 37.)*

13 Viața și activitatea lui Gerhard van Swieten a fost prezentată extrem de elogios și detailat atât în *Biographisches Lexikon* (partea 41, pp. 37–50), cât și în *Allgemeine deutsche Biographie* (vol. 37, pp. 265–271). Preferăm expunerea extrem de succintă din *Grand Larousse encyclopédique,* vol. 10 (1964), p. 769: „Medic neerlandez (flamand) născut la Leyda, 1700 și mort la Schönbrunn, în 1772. A predat medicina la universitatea din Leyda și a fost chemat, în 1745, la universitatea din Viena de către Maria Tereza, al cărei prim medic devine. Numit director general de studii și cenzor, el a prohibit o serie de cărți potrivnice doctrinei sale. În celebra sa lucrare *Commentaria in H. Boerhavii aphorismos de cognoscendis et curandis morbos* (1742–1772), el și-a asumat dezvoltarea principiilor dascălului său. Lui i se datorește lichiorul numit «Sublim», și consacrat sub denumirea de «licoarea lui van Swieten»."

14 *CATEHISMUL /CEL MARE/ cu Întrebări și Răspunsuri. /Alcătuit și întocmit pentru folosul și proco/psala tuturor Școalelor Normalești a Neamului /Românesc/ de* /GHEORGHE GAVRIL ȘINCAI/ Directorul și Catehetul Școalei cei Normălești din Blaj și cell. /În Blaj/ cu Typariul Seminariului/ 1783, CUVÂNT ÎNAINTE, în antologia citată, vol. I, p. 74.

15 S. Micu, *Scurtă cunoștință a istorii Românilor,* Editura științifică, București, 1963, p. 44.

16 P. Maior, *Istoria pentru începutul românilor în Dacia,* vol. I, Editura Albatros, București, pp. 91–92.

17 Lucia Protopopescu, *op. cit.,* p. 90.

18 Christian Wolff, *Ius gentium methodo scientifico pertractatum,* volume one, Oxford: at The Clarendon Press, London: Humphrey Milford, 1934.

19 Christian Thomasius (1655–1728), jurist și filosof. Prima sa prelegere în limba germană la universitatea din Leipzig, în octombrie 1687, provoacă un adevărat scandal. Revista științifică întemeiată de el în 1688, purtând titlul baroc *Idei sau convorbiri lunare, libere, vesele și grave, dar rezonabile și îndreptățite despre toate felurile de cărți, de preferință cărți noi,* pretindea că luptă împotriva „obscurantismului", a superstițiilor și

ipocriziei. Drept urmare, Thomasius trebuie să părăsească Leipzig-ul şi să se stabilească la Halle, contribuind la întemeierea universităţii de aici, al cărei „director" devine.
Dintre lucrările sale amintim: *An haeresis sit crimen?* şi *De crimine magicae* (ultima a constituit pentru Regele-Soldat temei de înscenare a unor procese de vrăjitorie!). În perioada sa din Halle Thomasius înclină, într-o vreme, spre pietism, orientare pe care va abandona-o, dar va fi continuată de adversarii lui Christian Wolff: A. Hermann Francke, Daniel Strähler şi Joachim Lange (Apud Harald Höffding, *Histoire de la philosophie moderne,* tome second, Paris, Librairie Félix Alcan, 1924, pp. 1–4).

20 S-a născut la 11 septembrie 1681 în Eisenburg şi a decedat la Halle, în august 1771. A purtat, în prima parte a copilăriei, numele german de Johann Gottlieb Heinecke. Rămânând orfan la 11 ani, a fost crescut de fratele său mai mare, Johann Michael, pastor la Coslar, care i-a latinizat şi numele în Heineccius. Şi-a început formaţia intelectuală în oraşul natal. Intrând de timpuriu în slujba şi sub protecţia consilierului aulic local von Seindenstiecker, el a putut să urmeze universitatea din Leipzig pentru a studia teologia. În 1703 obţine gradul de *magister philosophiae* şi se reîntoarce la Coslar, unde îl aştepta un post de pastor. Înclinaţia spre oratorie i-a trezit însă dorinţa şi hotărârea de a studia jurisprudenţa. Ivindu-i-se prilejul să-l însoţească în Halle, în calitate de preceptor, pe un tânăr înstărit, se dedică studiilor juridice, în care se remarcă foarte repede. În 1716 obţine titlul de *doctor* în drept şi în 1720 e numit conferenţiar la jurisprudenţă. În 1721 e profesor plin şi consilier al regelui Prusiei. Din 1723 este profesor la universitatea din Franekler (Olanda), pe atunci înfloritoare, ca succesor al lui Westenberg. În toamna lui 1727 preia postul de profesor de pandecte şi de filosofie la universitatea din Frankfurt. La crearea universităţii din Halle se stabileşte aici, unde activează până la moarte. Fiul său cel mai mare, Johann Christian Gottlieb (n. 1718) a fost, totodată, biograful tatălui său. Prezentarea biografică întocmită de el, precede, de fapt, culegerea operelor lui Heineccius în opt volume: *Opera omnia,* a cărei tipărire a fost începută în 1748 la Geneva. Pe lângă această ediţie, Johann Christian Gottlieb a publicat şi dizertaţia sa *Ad edictum aedilitum florum, sparsio* (1738), precum şi o nouă ediţie a lucrărilor tatălui său, cunoscute sub titlul *Opera omnia in IX tomos distribuita* (Geneva, 1771), (Cf. *Allgemeine deutsche Biographie,* vol. 11, pp. 361–363).

21 În biblioteca lui Maior figurează *Antiquitatum Romanorum juris prudentiam illustrantium Syntagma* (1719), apud Maria Protase, *Petru Maior – un ctitor de conştiinţe,* p. 61; în biblioteca episcopală de la Blaj se afla pe atunci *Corpus juris Romani,* apud *eamdem, ibidem,* p. 337.

22 Christian, fiul lui Christoph Wolff (în latineşte semnează adesea Wolfius, câteodată chiar fără desinenţa nibiliară, de Liber Baro sau, în germană, de Freiherr), s-a născut la Breslau (revenit azi la numele polonez de Wroclaw), la 24 ianuarie 1679 şi a murit în Halle, la 9 aprilie 1754.

Ca student la Jena (1699–1702) el acordă un timp însemnat pentru aprofundarea operelor carteziene, lucrării *Medicina mentis* a lui Tschirnhaus, urmând totodată cu interes şi prelegerile lui Weiger şi Sturm. În 1703 obţine *abilitatio* (licenţa) în matematică la Leipzig, cu disertaţia *De philosophia practica universali methodo mathematica conscripta*, care, după cum reiese chiar din titlu, definea programul său de lucru. Dealtfel, lucrarea de doctorat reprezintă dezvoltarea celei de licenţă şi a apărut în 1704 sub titlul de *Dissertatio algebrica de algorithmo infinitesimali differentiali*. Aproape concomitent Wolff arată mare interes pentru dreptul filosofic al naturii; potrivit propriilor mărturisiri, el a ţinut să audieze prelegerile despre Hugo Grotius, făcându-şi extrase şi din Samuel Pufendorf, *Rationes et definitiones*, din lucrarea acestuia *Principium juris naturae*. După ce obţine titlul de *magister*, Wolff, împreună cu Mencke, întemeiază primul ziar erudit din Germania – *Acta eruditorum Lipsiensima* –, în care îşi publică îndată teza de licenţă, din care trimite un exemplar lui Leibniz şi Tschirnhaus. În 1703 era docent şi asistent la facultate, unde se ocupă în mod special cu matematica şi fizica şi numai după aceea cu filosofia, logica, metafizica, morala, politica şi, în cele din urmă, cu teologia. Datorită interesului arătat de Leibniz pentru ultima sa lucrare şi la intervenţia acestuia, Wolff este chemat ca profesor de matematică la universitatea din Halle.

Wolff continuă să publice în *Acta eruditorum*, la care îşi aduce contribuţia şi Leibniz însuşi prin colaborările sale. Alături de matematică, Wolff predă la Halle toate celelalte părţi ale *Weltweisheit*-ului, iar roadele acestor prelegeri au constituit o serie de manuale în limba germană. Ele nu reprezintă doar o inovaţie în ambianţa academică (unde se foloseau, în general, scrieri şi prelegeri în limba latină), ci şi o contribuţie decisivă atât pentru răspândirea ideilor wolffiene în cercuri foarte largi, cât şi pentru dezvoltarea folosirii ştiinţifice a limbii naţionale, ca şi formarea terminologiei filosofice germane.

În perioada de la Halle, Wolff publică, în general, în germană, deşi nu abandonează nici lucrările de specialitate în limba latină. Dintre lucrările sale în limba latină din această perioadă citãm: *Consideratio Phisico-Mathematica H-Yemis proxime praeterlapsae* (1709); *Aërometriae elementa, in quibus aliquot vires ac proprietates aëris iuxta methodum Geometricam demonstrantur* (1709), dar şi prima sa operă ştiinţifică mai există în limba germană: *Anfangsgründe Mathematischen Wissenschaften*

(4 părți, 1710; alte ediții în 1717, 1725 etc.), după care urmează tot în limba latină *Tabulae sinuum* (1715) și prima sa scriere filosofică în limba germană, având ca parte inițială a titlului obsesiva sintagmă *„vernünftige Gedanken"* (idei raționale), *Vernünftige Gendanken von den Kraften des menschlichen Verstandes und ihren richtigen Gebrauche in Erkenntniss der Wahrheit* (1713; ed. a II-a 1719); șapte ediții până în 1733; în latină în 1728; a apărut, de asemenea, într-o ediție franceză. Wolff nu uită nici de matematică, la care era titular, și publică din nou în latină: *Elementa matheseos universae* (prima parte, 1713; mai târziu în patru volume). Apoi din nou în germană un fel de eseu publicistic filosofic: *Gedanken über die Erscheinung gesehen in Halle* (17 martie 1716) și o lucrare științifică, *Mathematiches Lexikon* (1716), precum și o confruntare între fizică și teologia naturală în limba latină: *Specimen Physicae ad Theologiam naturalem applicatae* (1717). Tot în această perioadă îi apar o serie de alte scrieri, când în germană, când în latină. Așa sunt, de pildă, *Abhandlungen von Wolff zur Erklärung die wunderbaren Wachstum des Getreides,* tradusă în 1734 în engleză, și *Ratio praelectionem Wolffianarum in mathesin et philosophiam universam* (1718; o nouă ediție în 1735). În această ultimă lucrare era cuprins și planul dezvoltat al prelegerilor sale. Predomină, apoi, scrierile filosofice în limba germană, care l-au făcut cunoscut și invidiat: *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele der Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (1719; mai târziu încă cinci ediții; în 1734 apare și un comentar); *Vernünftige Gedanken von dem Gebrauche der Theile des menschliches Leibes, den Tiere und Pflanzen* (1719), despre aspectul moral în: *Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen zu Beförderung ihrer Glückseligkeit* (1720; cu patru ediții ulterioare); *Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben des Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen zu Beförderung der Glückseligkeit des menschen Geschlechts* (1721, 1736, 1756). Mai publică și scrieri referitoare la calea de cunoaștere a naturii: *Vernünftige Gedanken von der Wirkung der Natur* (1723) și *Vernünftige Gedanken von den Absichten de natürlichen Dinge* (1723; 1752). O parte a treia a fizicii apare în 1725 în latinește: *De differentia nexum rerum sapientis et fatalis necessitatis* (1723), la care se adaugă: *Examen Systematis solius dimidiationum* (1725), încheindu-și activitatea în limba germană cu: *Das führliche Nachricht von seinem eigenen Sehriften, die er in deutscher Sprache von den verschiedenen Teilen der Weltweisheit an's Licht gestellt* (1726; ediția a III-a, 1747).

În calitate de prorector al universității, Wolff ține renumita sa cuvântare în care face elogiul lui Confucius, intitulată *Oratio de Sinarum Philosophia*

practica (apărută în 1726), adrvărat punct de pornire în campania inițiată de colegii săi pietiști împotriva sa. Cel care îl atacă prima dată este Ioachim Lange. Atacul scris al lui Lange se intitulează *Acht neue merkwürglige Schriften, die in der Wollfischen Philosophie von neuen eregte Streitigkeiten betreffend* (Giessen, 1737), căria Wolff îi răspunde în *Ausführliche Beantwortung der ungegründeten Beschuldigungen Herrn Dr. Langens.*
Senatul universității respinge amestecul statului în problemele universitare, iar autoritățile locale raportează în sens binevoitor despre activitatea și atitudinea lui Wolff. Văzând că nu au avut succes învinuindu-l de „lipsă de credință" pe Wolff, teologii pietiști A. Hermann Francke, Daniel Strähler și Joachim Lange se adresează direct regelui Prusiei, Friederich Wilhelm, făcând o falsă demonstrație în spiritul *principiului rațiunii suficiente* (susținut, după cum se știe, de Wolff, în accepțiunea sa diferită de cea a lui Leibniz), anume că soldații, dacă vor să dezerteze din armată, sunt perfect justificați de rațiunea suficientă invocată de Wolff. Regele-Soldat nu stă pe gânduri și trimite un ordin regal de cabinet, la 8 noiembrie 1723, fără a încunoștința în prealabil ministrul de care aparținea cazul, prin care lui Wolff, ca dușman al religiei și al statului, i se ordonă să părăsească universitatea din Halle și regatul Prusiei în termen de 48 de ore.
Exilul a continuat până la moartea lui Friedrich Wilhelm, când Wolff ajunsese la o vârstă înaintată, la instalarea lui Frederic al II-lea (în urma unei lungi și interesante corespondențe între Wolff și ministrul lui Frederic, Manteuffel – legați printr-o adevărată prietenie) Wolff este reîncadrat la universitatea din Halle în postul de profesor de drept natural și al ginților și cu titlul de membru al Consiliului secret al regelui.
Cea mai mare parte a exilului și-a petrecut-o la Marburg (nu s-a transferat aici, cum greșit notează F. Barone în *Enciclopedia Filosofica*), unde și-a reelaborat multe din vechile sale lucrări (23 la număr) în limba latină. Dintre ele, cele mai importante sunt următoarele: *Philosophia rationalis, sive Logica* (1728); *Philosophia prima, sive Ontologia* (1730, iar în 1735 o ediție îmbunătățită); *Cosmologia generalis* (1731); *Psychologia rationalis* (1734); *Theologia naturalis* (2 părți, 1736; 1737); *Philosophia practica universalis* (2 vol. 1728; 1739) și o serie de alte scrieri filosofice mărunte adnotate în șase volume de scrieri alese (1736–1740).
După reîntoarcerea la Halle în 1740, în scurt timp obține toate onorurile, inclusiv titlul de *Freiherr* în 1745. Aici își completează scrierile latine cu o serie de noi titluri: *De necessitate methodi scientifico et genuino usu iuris naturae et gentium* (1741); opera în opt volume *Ius naturae methodo scientifico pertractatum* (1740–1748), la care se adaugă al 9-lea volum în 1749: *Jus gentium methodo scientifico pertractatum in quo ius gentium*

naturale ab eo quod voluntarii, pactitii et consuetudinarii est, accurate distinguitur, astfel încât toate la un loc formează opera întreagă: *Jus naturae et gentium,* la care din nou mai adugă încă o lucrare: *Institutiones juris naturae et gentium – in quibus ex ipsa hominis natura continuo nexu omnes obligationes et jura omnia deducuntur* (1750). Opere însemnate mai sunt, de asemenea: *Philosophia moralis, sive ethica* (1750-53, în 5 vol.) şi *Oeconomica* (1750). Pe lângă toate acestea ar mai trebui menţionate extrem de numeroasele sale lucrări publicate de-a lungul anilor şi neadunate în volume speciale, care reconstituie varietatea şi bogăţia preocupărilor lui Wolff, prolificitatea sa extraordinară, (Cf. *Enciclopedia Filosofica,* IV, Instituto per la colaborazione culturale, Venezia-Roma [1958], pp. 1783–1786; vezi de asemenea, O. Nippold, *op. cit.*, pp. I-LVI.)

23 G. B. Bilfinger (1693-1750), wolffian. Opera sa principală *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus* (Tübingen, 1725), reia concepţiile de bază ale lui Leibniz şi Wolff, pe care el le cuprinde sub numele de „metafizica leibniziano-wolffiană".

24 Poziţia specifică a lui Wolff – prin care se reîntoarce la dualismul cartezian – reiese îndeosebi din paragrafele: 182 din *Cosmologia generalis;* 20 din *Psychologia empirica* şi 704 din *Psychologia rationalis.*

25 Alexander Gottlieb Baumgarten s-a născut la Berlin în 17 iunie 1714 şi a decedat la Frankfurt pe Oder, în 27 mai 1762. Din 1730 studiază filosofia lui Wolff la Halle şi devine principalul reprezentant al acestei direcţii în iluminismul german. Istoria filosofiei îi reţine numele îndeosebi ca estetician. Prima sa lucrare care conţine nucleul de bază al esteticii sale este *Meditationes philosophicae de nonnulis ad poema pertinentibus* (Halle, 1735). El îl va dezvolta în cursurile ţinute la Frankfurt pe Oder şi, într-o formă sistematică, în *Aestetica* (Frankfurt, 1750–58). Baumgarten a mai scris şi un publicat: *Metaphisica,* Halle, 1740; *Ethica philosophica,* Halle, 1765 şi *Philosophia generalis,* Halle, 1769.

Metaphysica expune, în general, filosofia lui Wolff. În *Meditationes...* (paragraful 116) întâlnim numele de *estetică,* precum şi conceptul de modern. Pornind de la cele două tipuri de cunoaştere ale magistrului său Wolff, *sensibilă* şi *intelectuală,* prima dând reprezentări *obscure,* iar cea de-a doua *clare* şi *distincte,* el stabileşte şi o serie de reprezentări care sunt *clare* dar nu sunt distincte. Pot fi, deci, simţite clar dar nedistinct şi formează sfera esteticului, a artei (a se vedea, în acest sens, paragrafele 12–15).

Aestetica fundamentează pe larg cel de-al treilea tip de cunoaştere, specific artei. Caracterul raţionalist al acesteia – de trecere de la obscur la distinct – este specific iluminist, caracter vulgarizat şi dogmatizat de elevul şi biograful principal al lui Baumgarten, G. F. Meier (A.G.B. Leben, Halle, 1763).

26 Ludwig Philipp Thümmig (1697-1728) a fost elevul cel mai apropiat şi mai devotat al lui Christian Wolff. Ridicat de acesta din urmă rapid în ierarhia didactică, Thümmig împărtăşeşte soarta magistrului său, pe care, în urma intrigii pietiştilor, este nevoit să-l însoţească în exil. Cu sprijinul lui Wolff, Thümmig este numit profesor de filosofie la Colegiul Carolinum din Cassel, unde desfăşoară o scurtă şi rodnică activitate ştiinţifică şi didactică, întreruptă de moartea timpurie. Dintre lucrările sale, cele mai de seamă sunt socotite opera filosofică în două volume, intitulată *Institutiones philosophicae Wolffianae, in usus academicos adornatae* (tom I, Frankfurt et. Lips. 1725; tom II, ibid., 1726) şi *Compendium,* pe care însuşi Wolff l-a considerat cea mai bună şi fidelă expunere a concepţiilor sale. Printre lucrările didactice ale tânărului Thümmig se afla, desigur, şi *Logica,* pe care o citează Baumeister şi care este la fel de fidelă poziţiei lui Wolff ca şi celelalte scrieri. (Cf. *Allgemeine deutsche Biographie,* vol. 38, Leipzig, 1894.)

27 Reţinem, astfel, din *Enciclopedia franceză,* următoarea prezentare biografică: „Baumeister (Friedrich Christian), discipol al lui Wolff şi, în consecinţă, şi al lui Leibniz, născut în Grossenkörner (Saxa-Gotha) la 17 iulie 1709, mort la 8 octombrie 1785, este autorul unor lucrări didactice utile în timpul lor, dar fără originalitate: *Philosophia definitiva,* h.e *definitiones ex sistemate baronis a Wolff in unum collecta* (Wittenberg, 1735 şi 1762, in 8°); *Institutiones Methapysicae methodo Wolfii adornatae (ibidem,* 1738, 1749 şi 1769 in 8°); *Istoria optimismului,* respectiv *Historiae doctrinae Mundo optima* [se pare că tocmai în această lucrare Baumeister este mai aproape de Leibniz decât de Wolff, n.n.] a păstrat mai multă valoare; ea a apărut în 1741, în 8°, la Görlitz, unde Baumeister era profesor şi rector.“ Imaginea lui Baumeister ni se pare destul de adecvată, deşi autorul acestei prezentări nu are la îndemână decât o parte din bogata lui operă didactică şi de vulgarizare a filosofiei iluministe germane. Cel puţin aşa reiese din lista lucrărilor citate. Oricum, rândurile consacrate indică bună-credinţă şi spirit realist. Dealtfel, nici imaginea pe care ne-o oferă materialele de referinţă mai recente, cum este cea din *Grand dictionaire universal du XIX siècle,* nu diferă prea mult faţă de cea citată, deşi conţine, incontestabil, aprecieri mai favorabile. Astfel, chiar în fraza de început, în acelaşi timp cu datele biografice de bază, se apreciază că Baumeister este „unul din discipolii cei mai distinşi ai lui Wolff“ după care se continuă: „El a devenit în 1736 rector al gimnaziului din Göerlitz şi a lăsat opere importante, dintre care cele principale sunt: *Philosophia definitiva* (Wittenberg, 1731, în 8°) [de data aceasta se indică ediţia *princeps,*n.n.]; *Ilustrationes philosophiae rationalis, methodo Wolfii conscriptae* (Wittenberg, 1736); *Instifutiones Metaphisicae* (Wittenberg, 1738); *Elementa philosophiae recentioris...* (Leipzig, 1747) etc.“

28 Pompiliu Teodor, *Izvoarele lucrărilor de filozofie traduse și prelucrate de samuil Micu,* în *Studii și cercetări științifice – Filologie,* anul XI, fasc. II, 1960, pp. 235–244.

29 S. Micu, *Scurtă cunoștință a istorii românilor,* Editura științifică, București, 1963, pp. 90–91.

30 Lucian Blaga, *Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea,* Editura științifică, București, 1966, p. 142.

31 Baumeister arată că toate acestea sunt tratate elegant de Bülfingerus (este vorba de Georg Bernhard Bilfinder – care este atestat și ca Bülfinger sau în latinește Bilfingerius) în *Oratio de praecipuis quibusdam discendi regulis ex comparatione corporis et animi erutis, p. m.* [pagina manuscripti] 25 (citat după Baumeister, *op. cit.*, p. 29).

32 Originalul latin, p. 35.

33 Autorul cărții (*Institutiones hermeneuticae sacre,* tipărită pentru prima dată în 1724) este Johann Jakob Rambach (1693–1735), profesor de teologie și preot, cumnat cu Joachim Lange, adversarul de moarte al lui Christian Wolff, pietist el însuși, dar destul de capricios în sentimentele sale religioase (pentru detalii a se vedea: *Allgemeine deutsche Biographie,* vol 27, Leipzig, 1888, pp. 196–200).

34 Lucian Blaga, *op. cit.*, p. 144; citatul din *Loghica,* p. 124.

35 În original p. 88.

36 În original pp. 89–90.

37 În original, pp. 90–91.

38 În original, p. 93.

39 *Oratio pro Milone,* cap. X, ediția Holmannus precum și după o lucrare a celui din urmă: *Über von Gott und der Schrift*, p. 288.

40 Traducere, pp. 160-161; trimitere în traducere și în original la T. Livius, Cartea I, cap. 18; în original se adaugă conf. *Cic. Tusc. Quest. Lib.* IV. C.I.

41 În original, pp. 105–107.

42 În original există o propozițiune introductivă pentru paragraful 210: *„Has ergo habeto positiones".* p. 127.

43 Titlul continuă cu precizarea: „Acum, de préotul Samoil Clain de Sad [făcute]. „Cu bună voința celor mai mari. / Tipăritu-s-au în Blaj. / Cu typariul Seminariului. / 1784.

44 Citatul este după textul apărut în antologia *Școala ardeleană,* vol. I, p. 85.

45 *Op. cit.*, Editura științifică, București, 1963, pp. 79–80.

46 Lucian Blaga, *Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea*, ed. cit., p. 140, pp. 165–170.

47 Pompiliu Teodor, *Izvoarele lucrărilor de filosofie traduse și prelucrate de Samuil Micu,* în *Studii și cercetări științifice – Filologie,* anul IX, fasc. II., 1960, pp. 235–44.

48 Pe autorul acestor „adăogiri“, Pompiliu Teodor îl prezintă într-o notă la subsol după *Dicționarul enciclopedic* al lui Wurzbach, a cărei tălmăcire o cităm în întregime: „Carol Steinkellner s-a născut la 17 sept. 1720, la Freistadt, și a murit la Viena, în 10 martie 1776. În anul 1738 intră în ordinul iezuiților, luându-și doctoratul în filosofie. Steinkellner a desfășurat și o activitate didactică, predând oratoria la Academia nobiliară tereziană și filosofia practică la universitate până la desființarea ordinului. Dintre lucrările pe care le-a publicat cităm *Institutiones philosophiae moralis in novum auditorium philosophiae,* Vindobonnae 1769, din care există edițiile 1769 și 1771-1772“ [ultima o folosim în confruntarea de texte cu tălmăcirea lui S. Micu, cu tălmăcirea lui Baumeister și cu preocupările similare ale lui Chr. Wolff].

Față de nota bio-bibliografică din Wurzbach, cea din *Allgemeine deutsche Biographie* (Leipzig, vol. 30, p. 766) aduce unele corectări: nașterea lui Steinkellner este datată la 12 sept. 1720, intrarea în ordinul iezuiților la 1737 [de fapt, nu putea să-și ia nici *abilitatio,* necum doctoratul, înainte de a depune jurământul față de ordin], iar cartea principală, menționată înainte, are ca dată a primei ediții 1758 [ediția din 1769 devine astfel a II-a]. Este ciudată, apoi încă o lucrare a călugărului, anume *Istoria dreptului natural,* începând cu Hugo Grotius. Ca sursă bibliografică pentru viața și activitatea lui Steinkellner este indicată *Istoria teologiei catolice* [cu trimitere la p. 204] a lui K. Werner.

49 cf. Nicolae Albu, *Contribuție la opera filozofică a lui Samuil Micu,* în *Steaua,* anul XXII, nr. 7, 1–15 aprilie 1972, pp. 28–29.

50 Samuil Micu, *op. cit.*, pp. 287–288.

51 Pompiliu Teodor, *studiul citat,* pp. 239–240.

52 Maria Protase, *op. cit.;* p. 50 autoarea scrie textual: „...Wolff reține atenția iosefiniștilor [...] Bine cunoscut lui Maior, atât direct, prin propria operă, cât și prin cărțile *prozeliților săi*[s.n.], *Steinkellner* [adică profesorul iezuit Steinkellner, care îl combate pe Wolff ca *„scriptor acatholicus“* sau *„heterodoxus“,* este prozelit al acestuia!?] și Baumeister, existent de asemenea în biblioteca sa personală...“

53 C. Steinkellner, *op. cit.,* vol. I, cap. II și cap. III, pp. 10–23.

54 Huig de Grooot, cunoscut sub numele latinizat Hugo Grotius, jurist și teolog olandez, umanist, s-a născut la 10 aprilie 1583 în Delft (Olanda) și a murit în Rostock (actualmente în Germania), la 28 august 1645. Primele sale două lucrări se ocupă de dreptul mării: *De jure predae* (1604) și *Mare liberum* (1609). Cea mai celebră lucrare a lui Hugo Grotius, datorită căreia a fost numit părintele *dreptului natural* în general, al *dreptului ginților* în special, este *De jure belli ac pacis* (1625), strălucită și generoasă pledoarie

împotriva sclavajului, pentru prevenirea și reglementarea războaielor, adevărat cod de drept internațional. Îndeosebi în *Prolegomene,* autorul expune principiile dreptului natural emancipat de teologie, ca și teoria contractualistă a statului.

55 C. Steinkellner, *op. cit.,* vol. I, pp. 30–31.

56 N. Albu, *studiul citat,* pp. 28–29.

57 *Cuvânt înainte,* pp. 3–10; Cap. I, pp. 11–29.

58 S. Micu, *Lègile firei...,* pp. 38–39.

59 *Op. cit.,* pp. 62–63.

60 Fred. Chr. Baumeister, *Elementa philosophiae..., Philosophia moralis...,* Cap. IV.

61 Christian Wolff, *Institutiones Juris naturae et gentium,* Halae Magdeburgicae, MDCCLIV, Caput II, *De Obligatione, Jure et Lege Ac Juris NATURAE Principio,* pp. 18–35.

62 C. Steinkellner, *op. cit.,* vol. I, p. 68.

63 *Lègile firei...,* pp. 44–45.

64 În original, pp. 109–116; în traducere, vol. I, pp. 146–158.

65 *Lègile firei...,* vol. I, pp. 153–154.

66 C. Steinkellner, *op. cit.,* vol. I, *Prolegomena,* pp. 3–37.

67 Samuil Micu, *Scrieri filosofice,* ed. cit., p. 88.

68 Reproducem după N. Albu *(Contribuție la opera filosofică a lui Samuil Micu,* în *Steaua,* XXIII, nr. 7, pp. 28–29), pasajul respectiv din referatul episcopului Bob: „În partea pe care Baumeister a expus-o prin metoda *(geometrica),* traducătorul dă dovadă de o aranjare sistematică, asemănătoare în această privință cu cu celelalte opere ale lui Baumeister până și în pasajele cele mai concludente. Alături de Baumeister el și-a expus și propriile păreri prin care demonstrează că până acum la noi, la români, nu a existat ceva asemănător. De aici se pare că se trag și criticile ulterioare [ale referenților]. Dar opera fiind prima de acest fel și fiind necesară, o consider încununată de succes, încât traducătorul, deși l-a urmat în ce privește forma pe Baumeister, el a simțit nevoia ca cititorul odată cu principiile [concepțiile] lui Baumeister, să poată cunoaște și concepțiile și concluziile sale". De câtă perfidie putea fi capabil acest episcop „unit"!

69 Această părere greșită, corectată de Cornel Câmpianu, a fost împărtășită de toți cercetătorii Școlii ardelene înainte de editarea *Scurtei cunoștințe a istorii românilor,* inclusiv de autorul acestor rânduri în studiul *Gândirea social-politică și filosofică a lui Samuil Micu,* în *Din istoria filizofiei în România,* vol. II, Editura Academiei R.P.R., București, 1957, p. 128.

70 Samuil Micu, *Scurtă cunoștință a istorii românilor,* Editura științifică, București, 1963, pp. XIV–XVII și pp. XXIII-XXVII; textul cu pricina, apărut în *Calendarul de la Buda,* a fost reprodus în *Anexă,* pp. 131–137.

71 Arătam, în altă parte, că traducerile filosofice ale lui Samuil Micu sunt făcute (cu excepția „adăogirilor" din *Lègile firei)* după ediția vieneză din 1774 (Tip. Iosephus Kurzböck) a manualului **Elementara Philosophiae recentioris,** *usibus juventutis scholasticae accommodatae et pluribus sentetiis exemplisque ex veterum scriptorum romanorum monimentis illustrata.* Textul propriu-zis al manualului are 588 de pagini numerotate, la care se adaugă *Prefața* de 20 de pagini și un *Indice* de materii, de 16 pagini, toate numerotate. Textul prezintă principalele disciplinc folosofice ale epocii: *Philosophia rationalis sive Logica* (222 paragrafe, pp. 1–134); *Institutiones Metaphisicae* (316 paragrafe, pp. 135–342), cu subdiviziunile acesteia: *Ontologia sive Philosophia prima* (138 paragrafe, pp. 135–211), *Cosmologia generalis* (36 paragrafe, pp. 212-234), *Psychologia* (105 paragrafe, pp. 235–315) și *Theologia naturalis* (37 paragrafe, pp. 316–342); în sfârșit, *Philosophiae moralis institutiones* (314 paragrafe, pp. 343–588), cu părțile respective: *Philosophia moralis* (61 paragrafe, pp. 343–422), *Philosophia practica* (128 paragrafe, pp. 423–550), compusă din *Institutiones juris naturae* (64 paragrafe, pp. 423–493) și *Institutiones Ethicae sive Philosophiae moralis stricte sic dictae* (64 paragrafe, pp. 494–550) după care urmează *Institutiones Politicae* 125 paragrafe, pp. 551–588).
Din expunerea de până acum am văzut că Samuil Micu, deși selectiv, a tradus și publicat aproape integral textul latin al *Logicii* lui Baumeister. *Învățătura metafizicii (Institutiones Metaphisicae),* fiind păstrată în manuscris, nu este completă. E greu de spus ce anume n-a tradus Samuil Micu și ce s-a pierdut din ceea ce a tradus. Ceea ce putem face este să semnalăm diferențele dintre traducerea păstrată (editată de P. Teodor și D. Ghișe) și originalul latin. Astfel, din versiunea românească lipsește titlul general: *Methaphisicae PARS ONTOLOGIA sive PHILOSOPHIA PRIMA* (p. 135), primul paragraf din *Prolegomena* este puțin prescurtat, ca și paragraful 6. Din paragraful 7 este omis punctul II, iar din cel următor ultimul exemplu privind teologia naturală. Se pare, deci că Samuil Micu a omis în mod deliberat atât subdiviziunea *Theologia naturală* din *Învățătura metafizicii,* cât și referirile la aceasta din alte părți, cum este cazul cu paragraful din care cităm textul omis: *„E. gr. In Theologia naturali DEI existentia non potest demonstrari sine principiis et notionibus in Ontologia stabilitis, In psychologia animi humani immortalitas non demonstrabitur, nisi ex Ontologia perspectum habueris, quae sint simplicis proprietates"* (În original. p. 140). Din paragraful 12 lipsește, de asemenea, o parte din punctul IV, respectiv analiza unei propozițiuni precedente prin care era ilustratt principiul contradicției. Din paragraful 18 nu este tradusă precizarea în legătură cu *rușinea* și *utilitatea adevărată.* Din paragraful 25 este omisă trimiterea la *Republica* lui Platon după Horatius (original,

p. 151), iar paragraful 36 a fost prescurtat. Cum observă P. Teodor şi D. Ghişe (nota 22, p. 274), primul exemplu din paragraful 38 al traducerii nu există în original. Paragrafele 39, 40 şi 42 sunt prescurtate prin traducere, ca şi 43, 44, 45, 50, 58, 59 şi îndeosebi 71. Paragrafele 85–89 se deosebesc destul de mult în traducere faţă de original. Paragraful 85 cuprinde, în original, următoarele: *„Spatii vox nonnulis visa est pertinere ad eas, quibus nulla subiecta est sententia.*

Alii phantasia, inepte sedula, delusi, **spatium** *quoddam* **corporum receptaculum** *existimant"*[sublinierile ne aparţin, I.L.] (p. 186). Micu nu traduce decât prima parte, dar şi pe aceasta în sensul omiterii celei de a doua: „Spaţia, unii au judecat că este numai o nălucire şi o părere" *(Scrieri filosofice,* p. 109).

Paragraful original 86 are, de pildă, patru puncte în care Baumeister demonstrează, în spirit wolffian, formarea noţiunii de spaţiu, iar la Micu totul se reduce la desemnarea originii termenului (inexistentă în original) şi a definiţiei spaţiului, în accepţiune diferită, galileo-newtoniană.

Traducerea diferă substanţial: „Spaţia este cuvânt latinesc, care noi îl putem zice loc gol între două însuri alcătuite care deodâtă sunt" (*op. cit.*, p. 109)

În original definiţia spaţiului este cea dată de Wolff: „Volfie filosoful zice că spaţia este rândul celor ce deodată sunt" (*op. cit.*, p. 109), Micu o prezintă, însă, ca proprie doar lui Wolff.

Paragraful următor, 88, este prezentat, de asemenea, foarte succint în traducere şi conţinutul este legat de noţiunea de spaţiu a lui Wolff. În original se face şi deosebirea între noţiunea de spaţiu şi între noţiunea imaginară de spaţiu (pp. 187–188).

Poziţia tranşant diferită se precizează, însă, în foarte scurtul paragraf 89, care în original are următorul conţinut: *„Locus est determinatus modus coëxistendi ceteris"* [p. 188, mod determinant de a coexista cu ceilalţi], în timp ce Micu traduce, în sensul opus: „Locul este hotărât sau spaţie hotărîtă în care să stea lucrurile" [adică tocmai în sensul de *„receptacul al lucrurilor",* combătut de Baumeister, dar conform cu spaţiul galileo-newtonian]. Paragraful 90 este tradus, în schimb, destul de fidel, fiindcă nu afectează direct concepţia despre spaţiu.

Ca şi în *Logică,* Samuil Micu îşi îngăduie, în aceste paragrafe, să se situeze pe o poziţie diferită de originalul latin. Avem în vedere în special modul în care prezintă Samul Micu *spaţiul* şi *locul,* prin care omiterea criticilor aduse de Baumeister concepţiei galileo-newtoniene asupra spaţiului *„corporum receptaculum"* şi definirea locului drept „spaţie hotărâtă în care să stea lucrurile", fapt care şi duce la prescurtarea paragrafelor respective.

Există deci, în această privință, o continuitate între „abaterile" (mai exact omisiunile și selecția textelor) de la originalul latin raționalist dogmatic și predominant idealist din *Logică* și din *Învățătura metafizicii*, ambele fiind în direcția empiristă, materialist mecanicistă. Cunoașterea senzorială și spațiul absolut își găsesc, deci adeziunea totală a învățatului român, în pofida originalului latin, care acordă un rol minim celei dintâi și combate categoric noțiunea celui de al doilea.

Până la paragraful 110 inclusiv, Samuil Micu traduce fidel, cu excepții neînsemnate (este omisă, de pildă, o propoziție din paragraful 103). Se pare că ar fi tălmăcit și în continuare la fel de exact. Din păcate, însă, în manuscrisul după care a fost publicată postum traducerea, lipsește o parte însemnată, începând cu finalul paragrafului 111 și terminând cu începutul paragrafului 115. Astfel, din antepenultima frază în traducere lipsește ultimea propozițiune.

Paragrafele 112, 113 și 114, după toate probabilitățile, în traducere, s-au pierdut.

Începutul paragrafului 115 definește substanța după Leibniz și Wolff (primul în latinește, al doilea în germană). Se pare că Micu nu le menționează numele, ci doar pozițiile, care, după cum se vede, nu diferă în acest caz aproape deloc. Iată, deci, începutul textului original, a cărui traducere se păstrează aproape integrală: „*§ 115. Substantia definit Leibnitius per ens, quod vi agendi est praeditum, sive, quod idem est, quod principium mutationum suarum in se continet* [la Micu se păstrează propozițiunea ultimă: „...sau starea este, care are în sine începutul mutărilor sale"]. Wolfius, *ein Substanz, inquit, ist dasjenige, welches die Quelle seiner Veränderung in sich hat*" [se putea traduce și aceasta exact și cea din Leibniz, n.n.] *Metaphisic. Germ.* § 114. Continuarea traducerii paragrafului 115 corespunde perfect originalului.

Până la sfârșitul ontologiei s-a păstrat, în continuare, întreaga traducere, care, cu unele prescurtări în cazul paragrafelor 116, 124, 131 și 132, este relativ fidelă originalului latin. În final Micu nu mai indică și formula de încheiere a părții:

1. „FINIS ONTOLOGIAE SAU PHILOSOPHIAE PRIMAE"

Trecând la *Cosmologhia preste tot* (titlul părții a II-a a metafizicii), Samuil Micu traduce cu același termen atât denumirea disciplinei *Cosmologia generalis* –, cât și titlul primului capitol – *Cosmologia in genere* (în original, p. 212; în traducere, p. 128). Paragraful 139, care constituie și capitolul I, este prescurtat în traducere. Majoritatea celorlalte urmează

îndeaproape originalul latin. În paragraful 146 Micu înlocuieşte exemplul din original (referitor la Saxonia) cu altul despre Ardeal, relativ la războiul din 1787 (ruso-austro-turc) (traducere, p. 132; original, p. 217) (P. Teodor şi D. Ghişe, *op. cit.*, p. 276, nota 52). Din paragraful 149 este omis exemplul referitor la Oedip după Seneca (în original, p. 220). Celelalte sunt tălmăcite iarăşi aproape fidel.

Trebuie să subliniem că în paragraful 149, în care se vorbeşte despre legile mişcării, prezentate în general în spiritul fizicii galileo-newtoniene, Baumeister ţine să-şi formuleze, drept concluzie, poziţia *teistă,* pe care o acceptă şi o traduce şi Samuil Micu: „Însă să ştii, cum că lègile acestea ale mişcării, care le-au pus Dumnezău în lume, nu sunt aşa trebuincioase cât să nu să poată muta. Că le poate Dumnezău ridica şi poate să puie altele." (În traducere, p. 139, în original, p. 225.)

În paragraful 167, Micu scurtează expunerea, lăsând la o parte precizările referitoare la generalizarea termenului de monade, ca şi sublinierea că termenul *monade* a fost folosit de Leibniz, iar cel de *Einheiten* (uninţe) de Wolff (p. 226).

Pentru Micu cei doi termeni se suprapun: „Aceste însuri nealcătuite, din care ca din mărunţişurile cele mai dintâi sunt toate însurile cele alcătuite, să zic de la unii filosofi monades, adecă uninţe" (traducere, p. 140).

Cum era şi normal, capitolul VI, despre natural şi supranatural (respectiv în original: *De naturali et Supernaturali, sive Miraculo,* iar în traducerea lui Micu: *De ce este fireşte şi de ce este preste fire, adecă de minune)* l-a pus în grea încurcătură pe Micu, ieromonahul. Dar nu neapărat pentru că ar fi fost mai concesiv faţă de teologie decât laicul protestant Baumeister, ci datorită compromisurilor din originalul latin. Micu traduce, de fapt, din Baumeister şi analiza teologică a „învierii lui Lazăr", fenomen contrar ordinii naturale a lucrurilor. Dar, în paragraful următor, rectorul din Görlitz se simte obligat, ca de atâtea alte ori, să revină asupra celor afirmate înainte, pentru a-şi scuza maestrul, pe Wolff, care avea o poziţie mai raţionalistă în problema aşa-zisului „miracol al restituţiei" – cum era numită „învierea lui Lazăr". Pe această linie, Baumeister întreprinde o întreagă sofisticărie, pe care Micu, după ce o traduce în prealabil, renunţă la ea (cum subliniază în notă P. Teodor şi D. Ghişe), păstrând doar primele două poziţiuni de la începutul paragrafului: „Toate acestea, câte până acum am zis de minuni, luminat arată..." (Traducere, p. 144.)

Trecând la partea a III-a a *Metafizicii,* al cărei titlu general indică PNEUMATOLOGHIA, PSIHOLOGHIA şi THEOLOGHIA FIREASCĂ, este greu de precizat ce şi cât anume a tradus Samuil Micu din textul latin. Ştim doar ce ni s-a păstrat şi înclinăm să credem că, ieromonah fiind, el nu

s-a gândid să traducă *Theologhia firească*, din moment ce se ocupase, în alt context, de teologia dogmatică, specifică propriei confesiuni. Dealtfel, paragrafele introductive ale noii părți, respectiv 175–176, enunță doar subdiviziunile acesteia, între care este amintită şi theologhia firească, precum şi determinarea ei (În original, pp 235–236; în traducere, pp. 146–147).

În privința celorlalte subdiviziuni, situația se prezintă astfel: ni s-a păstrat traducerea capitolelor: I *(De duh preste tot;* în original *De spiritu in genere)*, paragrafele 175–176; II *(De sufletul omenesc,* adică *De Anima humana)*, paragrafele 177–182; III *(De partea cunoașterii și de partea ei cea mai de jos – De facultate cognoscendi, eiusque parte ignobiliori, seu quam vocant inferiori)*, paragraful 183; IV *(De puterea de a simți – De Facultate sentiendi)*, paragrafele 184-186: V *(De puterea a închipui – De facultate imaginandi)*, paragrafele 187–193; VI *(De ținerea aminte și de aducerea aminte – De Memoria et Reminiscentia)*, paragrafele 194–198; VII *(De puterea a cunoaște și de partea ei cea mai de cinste sau mai de sus; și mai întâi, de puterea a luoa aminte și a luoa sama – De Facultate cognosendi, eiusque parte nobiliori sive superiori, et quidem primo de Facultate attendenti et reflectendi)*, paragrafele 199-202; VIII *(De înțeles, de isteție și de cuvânt – De intellectu, Ingenio et Ratione)*, paragrafele 203-217, dintre care 215 foarte prescurtat; IX *(De puterea a pofti și de partea ei cea mai de jos – De Facultate appetendi, eiusque parte ignobiliori vel inferiori)*, paragrafele 218–231, dintre care 220, 226 şi 229 prescurtate; X *(De patimi – De Affectibus)*, care cuprinde în original paragrafele 232–265, dar în traducere nu s-au păstrat decât paragrafele 232–261, o parte însemnată dintre acestea fiind prescurtate (235–236, 241, 243–244, 248–250, 256–261), iar paragrafele 262–265 lipsesc. Din psihologic lipsesc, în continuare, toate paragrafele până la sfârşit (p. 298): IX *(De Appetitu rationali, sive voluntate eiusque libertate* – adică despre pofta rațională, sau despre voință şi despre libertatea aceleiaşi), paragrafele 266–268: XII *(De Commercio anime et corporis* – respectiv despre legătura sufletului cu trupul), paragrafele 269–278; XIII *(De Immortalitate Animae* – despre nemurirea sufletului); paragrafele 273–276 şi XIV *De Animabus Brutorum* – despre sufletele animalelor), cu paragrafele 277-279.

S-ar putea, ca Samuil Micu să fi tradus şi aceste capitole şi, de-a lungul vremii, să se fi pierdut, după cum nu este exclus nici faptul să le fi omis, cum am observat că a procedat în cazul unor paragrafe din *Logică,* pe care a editat-o el însuşi. Numai că, de data aceasta, capitolele aşa-zicând omise formulează idei mai avansate decât în cazul paragrafelor din *Logică.* În această parte a psihologiei sale metafizice, Baumeister se delimitează în

sens pozitiv de cartezianism, deşi titlurile capitolelor ar putea să ne sugereze apropierea de acesta. Prezentarea legăturii dintre suflet şi corp este influenţată, în oarecare măsură, şi de progresul înregistrat de dezvoltarea ştiinţelor naturii – în special al filologiei – după moartea lui Descartes. Dealtfel, în capitolul ultim, consacrat psihologiei animalelor, Baumeister se delimitează categoric de poziţia marelui raţionalist francez, care declarase animalele simple maşini (p. 313). În problema corelaţiei dintre corp şi suflet, Baumeister critică, de asemenea, explicaţia cartezienilor, îndeosebi cea ocazionalistă (p. 304), după cum se referă în mod critic şi la poziţia lui Aristotel. Mai puţin exigent se dovedeşte faţă de armonia prestabilită a lui Leibniz (p. 305), pe care încearcă s-o modernizeze în sensul funcţionării mecanismului de ceasornic. Se pare, deci, că Samuil Micu, dacă n-a tradus intenţionat aceste capitole din finalul Psihologiei lui Baumeister, faptul se datoreşte unor reticenţe de ordin clerical, dictate nu neapărat de propria conştiinţă religioasă, cât de climatul instituit de Bob, în calitate de cenzor al vieţii spirituale româneşti din Transilvania. Exemplul *Legilor firei* este, în această privinţă, cât se poate de concludent. Dar, din moment ce nu ştim precis dacă le-a tradus ori nu, orice supoziţie referitoare la motivele omiterii lor deliberate devine superfluă.

Şi, fiindcă menţionam *Legile firei*, trebuie să precizăm că, între acestea şi psihologie, se găseşte *Theologia naturalis (theologhia firească)*, mai mult ca sigur omisă de Samuil Micu, tocmai pentru că se ocupă de un domeniu pe care, prin însăşi condiţia sa de ieromonah greco-catolic, nu putea să-l abordeze la modul laic. Traducerea lui Micu din *Metafizică* se opreşte, deci, spre finalul psihologiei.

Situaţia cu *Legile firei* am expus-o pe larg şi nu mai revenim asupra ei. Menţionăm, în plus, doar faptul că Micu, la cererea comisiei de cenzură, a scris o prefaţă, *Către cetitori*, care n-a apărut atunci şi a fost editată postum.

După cum precizează P. Teodor şi D. Ghişe, în nota 82 (S. Micu, *Sçrieri filosofice*, p. 277), *Prefaţa* a fost publicată pentru prima dată de N. Comşa în lucrarea *Manuscrisele româneşti din Biblioteca Centrală de la Blaj*, 1944, p. 101. În *Scrieri filosofice* este retipărită la pag. 187. Ea cuprinde câteva precizări în legătură cu eforturile lui Micu de a se face înţeles, ca şi precizarea expresă că el a tradus şi *Logica*, apărută în 1799. Prefaţa se încheie cu semnătura sa: Samoil Clain. Reamintim. apoi, că tot nepublicate au rămas a III-a parte *A Filosofiei cei lucrătoare*, respectiv *Etica sau învăţătura obiceiurilor* (la Baumeister poartă titlul general PHILOSOPHIAE PRACTICAE PARS III. INSTITUTIONES ETHICAE sive PHILOSOPHIAE MORALIS STRICTE DICTAE, iar textul este inclus la

pp. 494–550) şi *Învăţătura politicească* (titlul în original: INSTITUTIONES POLITICAE, iar textul constituie partea finală a cărţii, pp. 551–588), ale căror manuscrise au fost editate de P. Teodor şi D. Ghişe (Samuil Micu, *Scrieri filosofice,* Studiu introductiv şi ediţie critică de Pompiliu Teodor şi Dumitru Ghişe, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1966, p. 37, pp. 189–234 şi pp. 235-272).

Spre deosebire de *Legile firei,* în care Micu a introdus „adăogiri" substanţiale din iezuitul Steinkellner, *etica* şi *politica* sunt destul de fidele originalului latin. Fiindcă şi la Baumeister numerotarea paragrafelor eticii continuă pe cea din primele două părţi ale *Filosofiei lucrătoare,* Samuil Micu se vede nevoit să continue şi el propria numărătoare, astfel că primul paragraf din tălmăcire poartă numărul 181, iar în original 126. Alte deosebiri, neesenţiale dealtfel, rezultă din omiterea de către traducător a unor exemple şi trimiteri bibliografice, precum şi introducerea unor exemple proprii. Dar, pentru a ne da mai bine seama de fidelitatea tălmăcirii faţă de original, vom enumera, în paralel, capitolele şi paragrafele din textele respective: *Cuvânt înainte – Proemium in genere,* §§ 181–182 (126–127); Cap. I. [În româneşte titlul este tipografizat ca text: „Să spun şi să tâlcuiesc neşte îndreptări mai preste tot şi mai deobşte cum să se nevoiască omul în faptele cele bune şi care sunt ajutorinţele cu care se câştigă faptele cele mai bune" (p. 103). În original: *Regulas quasdam generaliores de virtutis studio eiusque consequendae adiumentis et subsidiis explicans],* § 183 (128); Cap. II *(Cum să poate şi să cade a săvârşi a îndrepta înţălesul – De modo intellectus perficiendi ac emendandi),* §§ 184–200 (129–145); Cap. III *(De stăpânirea şi stâmpărarea patimilor – De regendi moderandique affectibus),* §§ 201–202 (146–147); Cap. IV *(De înfrânare sau de cumpăt – De temperantia,* §§ 203–209 (148-154); Cap. V *(De curăţenie – De castitate),* §§ 210–213 (155–158); Cap. VI *(De nevoinţă sau de strădanie, de dărnicie sau de dăruire şi de păstrare şi de cruţare – De diligentia, liberalitate et parsimonia),* §§ 214–223 (159–168); Cap. VII *(De cuviinţă sau cumpătare – De modestia),* §§ 224–226 (169–171); Cap. VIII *(De faptele cele bune în norocul cel rău şi în cel bun – De virtutibus in fortuna adversa et secunda),* §§ 227–233 (172–178); Cap. IX *(De faptele cele bune către alţii – De virtutibus erga alios),* §§ 234–244 (179–183). În cazul *Învăţăturii politiceşti* situaţia este mai simplă, fiindcă aici şi numerotarea este aceeaşi. Cuprinsul ei este, deci, următorul: *Prolegomena,* §§ 1–6; Cap. I *(De înţelepciune preste tot şi de îndreptările înţelepciunii – De prudentia generatim considerata regulisque prudentiae),* §§ 7–20; Cap. II *(De îndreptările înţelepciunii în cât este spre deregătoriile cele către noi, mai ales cătră suflet – De regulis prudentiae circa officia erga nos, speciatim*

erga animum), §§ 21–46; Cap. III *(De îndreptările înțelepciunii încât e la voie – De rehulis prudentiae circa voluntatem),* §§ 47–70; Cap. IV *(De înțelepciune în petrecere – De prudentia in conversatione),* §§ 71–101; Cap. V *(De înțelepciune în vorbă – De prudentia in sermone),* §§ 102–115 și Cap. VI *(De cuviința care se cade a o ținea când ești cu alții – De decoro in conversatione),* §§ 116–125.
Evident, și în cazul *Învățăturii politicești* fidelitatea față de original nu trebuie înțeleasă în sens îngust, respectiv din moment ce chiar un termen fundamental pentru disciplina însăși, care în original este *prudentia,* Samuil Micu îl traduce, relativ exact, prin acela de *înțelepciune,* care imprimă o nuanță proprie versiunii românești (Samuil Micu traduce *prudentia prin înțelepciune,* cum dealtfel se traduce chiar în zilele noastre și conceptul elen de *sophrosyne*). A se vedea în acest sens *Charmides,* în Platon, *Opere,* I, Editura științifică, București [1974], pp. 153–230. *(Notă introductivă* și *note* la *Charmides,* de Simina Noica, pp. 155–170, respectiv 212–230.)

72 În traducere, p. 74 în original pp. 138–139.

73 În traducere, § 9, p. 76; în original, p. 141.

74 În traducere, p. 76; în original, pp. 141–142.

75 Traducere p. 78; original, pp. 144–145. Textul original este mai lung și afirmă în mod eronat că poziția lui Wolff și Leibniz este aceeași în legătură cu principiul rațiunii suficiente, deși tocmai aici se deosebesc.

76 În paragraful 38, după cum subliniază și P. Teodor și D. Ghițe (Samuil Micu, *Scrieri filosofice,* notele 22 și 23, p. 274), primul exemplu cu Traian [„Așa este Traian împărat au fost om iubitori de război; Leon împărat au fost om iubitori de pace“]) ca și cel referitor la Samoil (e vorba despre sine însuși) și Ștefan (Ștefan Pop) [„Iar aceiași cu feliul este: Samoil și Ștefan amândoi odată au învățat filosofia: aici Samoil și Ștefan sunt aceiași cu feliul (sau cu spița), că întru aceasta să unesc că sunt oameni“] aparțin exclusiv traducerii românești (p. 89).

77 „§ 40. Lucrurile care au aceleași semne haractericești să zic asemenea, iar care au osibite semne haractericești acelea să chiamă ne asemenea. Pildă asemănării aceștia ai în prea puternicul nostru împărat Iosif al II-lea, și întră împăratul Traian. Împăratul Traian de 41 ani au fost când au luoat ocârmuirea împărăției; împăratul Iosif de 41 de ani când au luat ocârmuirea crăiei Țării Ungurești. Traian după ce au luat împărăția au făcut război ca să supuie Dachia; Iosif asemenea face război ca să supuie Dachia [P. Teodor și D. Ghișe precizează în nota 24 de la p. 274 că este vorba de războiul ruso-austro-turc, anume despre ostilitățile din Banat și Țara Românească]. Traian însuși au mers la acel război, Iosif asemenea însuși au mers la acel război. Altă pildă a asemănării: Samoil prorocul vin și

beutură bețivă niciodată nu au beut, au fost fiiul Anei din semânță preoțască închinat lui Dumnezău și preot. Așa au fost și Samoil [Micu] carele au scris metafizica românește, vin și beutură bețivă nu au beut, au fost fiiul Anei din semânță preotească preot, închinat lui Dumnezeu prin mărturisirea călugărească." [nota 25, la p. 275 a lui P. Teodor și D. Ghișe: „S. Micu se referă la el însuși: prin călugărie a primit numele de Samoil. Mama lui este Ana, fiica protopopului Maniu Neagoe din Broșteni.)

78 Atât originalul, cât și traducerea paragrafului 61 se declară de acord cu definiția scolastică a adevărului: „Skolasticii așa hotărăsc; adevărul este aceia cu care lucrul are toate acelea care ființăi și firei lui să cuvin. Adecă, aurul este adevărat aur, când are toate câte să cuvin aurului. Care hotărâre a skolasticilor nu să împrotivește hotărârei noastre. Că atunci lucrul ființa [sic!] care să cuvine lui, când să ține rândul acesta ca toate să fie după începutul cuvântului destul (pricinei destule)." (*Scrieri filosofice*, p. 100.)

79 Din nou coincidență de poziție cu scolasticii și în pct. V al paragrafului 70: „Tot însul are săvârșirea care să cuvine lui. Însă în tot însul toate hotărârile acolo caută și întru aceasta să unesc ca însul să fie îns, iar nu neîns. Ca să fie acest îns, nu altul, prin care însul are săvârșirea care să cuvine lui.
Să chiamă această săvârșire ființască sau, cum zic skolasticii, bunătate metafizicească. Dintru aceasta înțelegi pentru ce să zice că tot însul este bun." (*Ibidem*, p. 104.)

80 Frumosul este definit filosofic-estetic prin caracterul său concret senzorial, iar ca ideal prin formele clasice ale simetriei și armoniei mimesis-ului: „§ 71. Simțirea dacă se prinde cu simțirile să chiamă frumusețâ. Măcar că mai bine să poate vedea decât să poate învăța ce este frumos și ce este urât; însă toată vremea au fost oameni carii cu de-a dinsul s-au nevoit să tâlcuiască ce este frumos [Micu nu traduce trimiterile bibliografice din original unde ocupă un spațiu foarte mare. Repetăm doar trimiterile principale: *„Pertinent huc* CROSAZIUS, BUDEUS, BERGERUS, *qui in peculiari libro* DE NATURALI PULCHRITUDINE ORATIONIS, *erudite, ut solet, scienterque de pulchro commentatur, et, investigatis* PULCHRI *fontibus, caussisque a stirpe ductis, quid in dicendo pulchrum sit, exemplo* CAESARIS, *docet luculenter, latiusque explanat"*.p. 181]. Hotărârea frumuseții care o am adus nu crez să fie cineva căruia să nu-i placă, că este întemeiată pre speriință. Pentru ce zici că casa aceia, grădina aceia este frumoasă? Au nu pentru că vezi la casa aceia săvârșiri, adecă mărimea și toate părțile după măsură și cu bună rânduială așezate și făcute? Pentru ce zici că icoana aceia este frumoasă? Au nu pentru că bine și întocma arată pre acela pre care le închipuiește? (*ibidem*, pp. 104–105).

81 În traducere: „§ 72. Urâciunea este nesăvârşire care să prinde cu simţirile. Închipuieşte-ţi o muiere roşie, cu ochii mierii, cu gura mare căscată, cu nasul strâmb, cu trupul mic, cu capul mare, cu mâinile şi cu picioarele lungi, cu faţa sbârcită, cu urechile mari, cu dinţii galbini. Au nu vei zice că este urâtă? Au nu vei zice că este întru ea nesăvârşire şi neunire şi necuviinţă întră părţi şi întră mădulări şi nici o întocmire?“ (*Ibidem,* p. 105). Originalul precizează că exemplul de urâciune este după Terentius [p. 182].

82 În original: *„Nihil est caussa sui ipsius, sive nihil semet ipsum potest producere“,* p. 206; în traducere, p. 123.

83 În traducere, p. 126; în original, p. 210.

84 În traducere, p. 126; în original, p. 211.

85 În traducere (§ 140): „Cel ce vrea să-şi închipuiască ales în minte ce este lumea aceasta care să vede, să ia aminte la cele ce să văd întru această lume;

I. Când căutăm ori la ceri, ori la pământ, şi ne uităm la cele ce ne sunt înaintea picioarelor, atunci vedem multe trupuri înaintea ochilor noştri, care deodată sunt, adecă vedem soarele, stelele, copacii, râurile, fierile şi altele. Acestea pentru că odată sunt, să zic împreună stătătoare [§ 86]. Aşadară chiar este cum că *în lumea aceasta sunt lucruri împreună stătătoare.*

II. Speriinţa ne învaţă pe noi cum că trupurile care le vedem noi în lumea aceasta, unele pier, altele răsar, după zi se face noapte şi după noapte zi, şi nici soarele, nici stelele nu rămân pururea întru acelaşi stat. *Luminat dară este cum că întru această lume sunt lucruri care urmează unele după altele.*

III. Toate câte să afla că au deodată, au una după alta sunt întru această lume, de acela feli sunt, cât pot să fie amintrilea şi să se mute. Că ce împiedică ca să nu fie sau mai puţine, sau mai multe lemne, sau dobitoace? Ce împiedică ca fiara, care astăzi trăieşte, mâine să nu moară? Şi florile cu care să trufeşte grădina să nu cază? Ce împiedică ca când străluceşte soarele să nu vie negură şi să se puie la mijloc, că se întunece şi să fie vreme rea? Drept aceia, ori încătro vei întoarce ochii tăi, vezi şi cunoşti că *toate în lumea aceasta sunt mutătoare.*

IV. Vedem că acela este rândul şi răducerea lucrurilor din lumea aceasta, care din lucru să nască pre alt lucru, sau un lucru să fie pentru alt lucru. Cine nu ştie cum că ploaia face bună rodire pământului? Cine nu pricepe cum că soarele pentru aceia este deodată cu pământul ca să lumineze şi să-l încălzească? Să vede dară, *că sunt legate şi împreunate lucrurile întru această lume.“* (§ 125.).

86 „Ursitul, precum de obşte îl înţelege norodul, este rânduiala lui Dumnezău, cum că ce au rânduit Dumnezău aceia trebuie să fie“ (în trad. p. 133, în original, p. 218). Despre ursitoare vorbeşte doar Micu (p. 133), iar în origi-

nal nu se face această trimitere (învăţatul transilvănean cunoaşte această credinţă deşartă, moştenită de români de la strămoşii lor romani). Despre fatalismul mahomedan (în original pp. 218–219 şi în traducere p. 133, § 197; despre cel stoic, în original p. 219, în traducere pp. 133–134 – § 148; despre cel astrologic, în original p. 220, în trad. p. 134 – § 149; despre determinismul spinozist, în original pp. 220–221, în trad. pp. 134–135 – § 150; despre fatalismul raţionabil, în original, p. 221, în trad. p. 135 – § 151.

87 În traducere, pp. 140–144, din text e suprimat § 172; în original pp. 226–232.

88 În traducere p. 144; în original, p. 233.

89 *Ibidem*, pp. 147–148; *ibidem*, p. 237.

90 *Ibidem*, p. 149; *ibidem*, p. 239.

91 În original, p. 243; în traducere, p. 153.

92 John Locke (1632–1704) reia preceptul menţionat în *Eseu asupra intelectului uman* (1690), cartea I (citat apud Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, tome II, Première partie, Libr. F. Alcan, p. 277): *„Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu."* Leibniz îi aducea în prefaţă la *Noi eseuri* corectura ineistă: *„nisi intellectus ipse"* (Idem, *ibidem*, p. 264), precum şi în altă formă (într-o scrisoare către Sophie-Charlotte, Idem, *ibidem*): *„exceptând intelectul însuşi sau cel care înţelege"*.

93. *„Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensibus* – in *Institutiones Metaphysicae...*, Wittenbergae et Servestae, 1754, p. 351.

94 În traducere, p. 153; în original, p. 224: „I. *Nihil nobis possumus imaginari, nisi quod antea sensibus percepimus*".

95 A se vedea în acest sens şi nota 72 din: S. Micu, *Scrieri filosofice*, p. 277.

96 În traducere, cap. X este incomplet, cuprinzând numai paragrafele 232–261, pp. 175–186; În original, titlul este *Ad Affectibus*, şi cuprinde paragrafele 232–265, pp. 273–298.

97 În traducere, pp. 177, 178, 181–182, 183; în original, pp. 275–279, 287–298.

98 Ca şi în cazul *Învăţăturii metafizicii*, toate trimiterile la traducerea românească le facem după: Samuil Micu, *Scrieri filosofice*, ed. cit.; paragraful 181 din traducere este la p. 191, iar § 126 din original este în lucrarea lui Baumeister, după care am citat şi până acum, la p. 494.

99 Traducerea editată în: *Scrieri filosofice*, pp. 235–272; în original, pp. 551–588.

100 Micu subliniază în text, dar nu face nici o trimitere. În original, textul este, de asemenea subliniat, dar aici după subliniere urmează nişte consideraţii referitoare la „filosoful" Lehmann, din care se citează o maximă,

după care se face următoarea trimitere: Conf. *eius Institutiones prudent, natural*, p. 11. (Se pare că acesta avea un adevărat tratat despre înțelepciunea naturală.)

101 Manuscrisul a fost studiat, pentru prima dată, de Al. Borza [a se vedea, în această privință: Al. Borza, *Prima istorie naturală românească*, în *Transilvania*, III (1889), nr. 10–12, pp. 825–836]; sub aspect ideologic-filosofic am stăruit asupra ei în: *Gheorghe Șincai, învățat și gânditor iluminist* (I) în *Cercetări filosofice*, X, nr. 2, 1963, Editura Academiei R.P.R., București, pp. 298–341.

102 A se vedea: Al. Borza: *Primul dicționar de științe naturale românesc*, în *Dacoromania*, II, Cluj, 1939, pp. 553–562; asupra acestei lucrări am insistat, de asemenea, în studiul menționat în nota anterioară (103) la pp. 398–399.

103 Primul care a studiat manuscrisul a fost acad. David Prodan, *Un manuscris al lui Gheorghe Șincai împotriva superstițiilor*, în *Studii și cercetări științifice*, I, fasc. 2, Cluj, Editura Academiei R.P.R., 1950, pp. 143–157; pe baza textului și ținând seama de studiul menționat, am prezentat și noi acest lucru în același studiu despre Șincai; ulterior manuscrisul a fost tipărit în Editura științifică, București, 1964, 220 pp.; studiu introductiv și ediție critică de Dumitru Ghișe și Pompiliu Teodor.

104 Gheorghe Șincai, *Învățătură firească spre surparea superstiției norodului*, ed. cit., pp. 30–62.

105 *Istoria naturei sau a firei*, apud Al. Borza, *Prima istorie naturală românească*, pp. 829–830.

106 Gh. Șincai, *Istoria naturei sau a firei*, în manuscris, Biblioteca Filialei Academiei R.S.R., p. 86.

107 Gh. Șincai, *Învățătură firească...*, ed. cit., p. 191.

108 Referitor la această problemă a se vedea: 1) Emil Pop, *Societatea filosofească a neamului românesc în mare Principatul Ardealului* din 1795, în *Transilvania*, LXXVII [1946], nr. 1–4; 2) D. Popovici, *Studii literare*, I, *Literatura română în epoca „luminilor"*, Editura Dacia, Cluj, 1972, pp. 277–279: 3) Lucian Blaga, *Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea*, ed. cit., pp. 207–210; 4) D. Prodan, *Supplex Libellus Valachorum*, ediție nouă, refăcută, Editura științifică, 1967, pp. 261–262.

109 *Înștiințare*, în *Școala ardeleană*, vol. I, ediție critică de Florea Fugariu, ed. cit., pp. 207–210.

110 cf. D. Popovici, *op. cit.*, p. 279.

111 *Școala ardeleană*, vol. I, p. 209. [„Că acum să îndeletnicește muza aceștii limbi să împodobească trofeul minunatului *Chesarie* cu flori din firile

cele frumoase, carele ca un organ al bisericii, până la cornurile oltarelor răsună duhul cuvintelor lui, laudă şi mărire întru cei de sus, lui Dumnezeu, întru preznuirea sfinţilor."]

112 D. Popovici, *op. cit.*, p. 277.

113 *Şcoala ardeleană,* vol. I, pp. 209–210: „Iară numele tău, I.A.V., să sapă în epigrama veacurilor, ca al lui Anacreon, pentru că te-ai făcut chip cuvântării ritoriceşti şi orighinal prozodii poeticeşti, (...) din duhul înţelepciunii tale aşteptăm şi de aici înainte, mai multe folositoare..."

114 D. Prodan, *op. cit.*, p. 262.

115 D. Popovici, *op. cit.*, p. 278.

116 cf. Samuil Micu, *Scurtă cunoştinţă a istorii românilor,* ediţia C. Câmpianu, p. XIV. („[Micu] Se duce adeseori pe la Sibiu, unde doctorul Ion Piuariu-Molnar îl îngrijeşte; între ei se stabilesc şi relaţii de colaborare ştiinţifică. Rodul acestei colaborări, pe lângă lucrarea *Hronologhia împăraţilor turceşti,* este dicţionarul român-latin [*Dictionarium valachico-latinum*].")

117 Cf. Emil Pop, *Societatea filosofească..., loc. cit.*, p. 7–8.

118 *Înştiinţare,* în *Şcoala ardeleană,* vol. I, p. 207.

119 Emil Pop, *op. cit.*, pp. 7–8.

120 *Înştiinţare, loc. cit.*, p. 210.

121 cf. Jakab E., *Az erdélyi hirlapirodalom története 1848-ig,* Budapesta, 1882, p. 28; apud Emil Pop, *op. cit.*, pp. 4–5.

122 Ion Lungu, *Idei iluministe în „Ţiganiada" lui Ion Budai-Deleanu,* în *Din istoria filosofiei în România,* ed. cit., vol. II, p. 157–182.

123 *Journal des débats* a fost întemeiat de Gaultier de Bianzat, spre a publica dările de seamă asupra dezbaterilor Constituantei. *Jurnalul* a izbutit să supravieţuiască sub toate regimurile. Sub Napoleon I devine *Journal de l'Empire.* Sub Restauraţie, *Journal des débats* adoptă o atitudine liberală. Orléanist după 1830, organ al opoziţiei liberale sub al doilea imperiu, *Jurnalul* a reuşit să recunoască o constelaţie strălucită, formată din Cuvillier-Fleury, Saint-Marc Girardin, Labonlaye, Taine, Renan, Prévost-Paradol. La începutul celei de a III-a Republici în *Jurnal* triumfă tendinţa unei republici conservatoare împotriva monarhiştilor. În perioada ocupaţiei naziste, *Jurnalul* a fost mutat la Clermont-Ferrant, aflându-se în continuu declin, astfel că în august 1944 îşi încetează apariţia.
În perioada revoluţiei franceze, Budai-Deleanu se afla la Viena, unde putea să citească *Journal des débats,* date fiind relaţiile sale cu societăţile secrete ale vremii în care acesta circulă, fapt confirmat indirect de Budai-Deleanu însuşi în comentariile sale de la subsol, în legătură cu discuţiile social-politice din *Cântecul a X* al *Ţiganiadei* (varianta a II-a).

124 D.Popovici, *Doctrina literară a „Ţiganiadei"*, în *Studii literare*, Cluj, 1948, vol. IV, pp. 83–118.

125 Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, tom II, *La philosophie moderne* [fără an], Librairie Félix Alcan, Paris, pp. 466–484.

126 Claude Fleury (1640–1723), preot şi scriitor francez, născut şi mort la Paris. Operele sale principale sunt: *Histoire du droit français* (Paris, 1674); *Institution au droit ecclésiastique* (Paris, 1677); *Moeurs des israélites*, (Paris, 1681); *Moeurs des chrétiens* (Paris, 1682); *Catéchisme hystorique* (Paris, 1682): *Traité de choix et de la méthode des études* (Paris, 1686); *Histoire ecclésiastique* (Paris, 1791 şi urm., 20 vol.), din care o ediţie completă apare în 1840 (Paris, 6 vol.); prima versiune se oprea la anul 1414; a doua se întinde până în 1517; *Discrous sur l'histoire ecclésiastique* (Paris, 1708); *Discrous sur la poésie des Hebreux* (Paris, 1712); *Discrous sur les libertés de l'Église gallicane* (Paris, 1724) etc., etc. Lucrările *Le catéchisme historique, Institution au droit ecclésiastique* şi *Histoire ecclésiastique* au fost puse la *Index* de către papalitate ca fiind îmbibate de galicanism. Fleury trece drept primul autor care a extras din istorici note capabile prin gruparea lor să constituie o istorie a moravurilor şi instituţiilor.

127 Claude-François-Xavier Millot, istoric francez, născut în Omans, în 1726, şi mort la Paris, în 1785. A făcut parte din ordinul iezuiţilor, a profesat retorica la Lyon şi la Parma, s-a stabilit la Paris şi a fost ales în Academia franceză în 1777. A devenit preceptorul ducelui de Enghien, în anul următor. Numeroasele sale scrieri despre istoria Franţei (1767–1769), a Angliei (1769) şi de istorie generală veche şi modernă (1722–1783) au fost reunite, în 1800, sub titlul *Operele abatelui Millot* (15 vol.).
Contemporan cu marii gânditori ai epocii „luminilor", Millot, cu toate influenţele suferite din partea spiritului iluminist, nu a fost un istoric iluminist, cum îl consideră, de pildă, Ovidiu Papadima în *Ipostaze ale iluminismului românesc* (ed. cit., p. 246) şi Mircea Popa în *Ioan Molnar Piuariu* (ed. cit., pp. 151–156). Cel din urmă socoteşte *Istoria de obşte* a acestuia, tradusă de Ioan Molnar Piuariu, drept „una dintre cărţile cele mai specifice gândirii iluministe franceze a epocii" (*ibidem*, p. 151). Mircea Popa identifică, în această lucrare, în mod abuziv o serie de aspecte ale criticii sociale făcută de Millot de pe poziţii clericale radicale, întâlnită şi la alţi autori iezuiţi, cu idei iluministe, iar egalitarismul religios al oamenilor şi naţiilor cu dreptul natural (*ibidem*, pp. 151–156).

128 Ovidiu Papadima (*op. cit.*, p. 67), arătând că Nicolae Mavrocordat ar fi vrut să cumpere nişte ediţii din Biblioteca regală din Paris, scrie: „Totuşi cardinalul Fleury, ministrul lui Ludovic al XV-lea, îi trimite în dar catalogul acestei biblioteci".

129 Cât despre profesorul Fleury supranumit şi „regicidul", D. Popovici notează, în lucrarea sa *La littérature roumaine à l'époque des „lumières"*, că printre profesorii particulari din Moldova, în timpul domniei lui Alexandru Ipsilanti se afla şi *„...le «régicide» Fleury, qui, à vrai dire, n'a tué aucun roi, mais qui a prit part à une révolution régicide"* (p. 78); tot despre acesta vorbeşte şi Ovidiu Papadima (*op. cit.*, p. 138), ca profesor al lui Conachi: „francezul Fleury, pribegit prin Moldova din pricina convingerilor sale radicale".

130 Samuil Micu, precizează, în *Scurtă cunoştinţă a istoriii românilor,* paragraful 23, *Alţi scriitori româneşti,* că printre cărţile pe care le-a tălmăcit el pre româneşte se află şi *„Istoria besèricească" a lui Fleury, patru sute de ani, şi iarăşi mai pre scurt Istoria besèricească..."* (în ediţia citată a lui Cornel Câmpianu, p. 77).

131 Maria Protase se ocupă pe larg de importanţa scrierilor galicane pentru Samuil Micu şi Petru Maior, exagerând rolul lor pozitiv. A se vedea, în acest sens, *Petru Maior* ed. cit., pp. 47–57, 63, 80, 90, 135, 173, 203, 332.

132 Notăm, în această privinţă, remarca formulată în *Grand Larousse Encyclopédique* (vol. 5, pp. 344–345): „Victorios în Franţa, galicanismul regal trebuia să inspire în parte opera religioasă a despoţilor luminaţi, şi galicanismul parlamentar să inspire Constituanta când, fără nici o înţelegere cu Sfântul Scaun, a fixat statutul Bisericii Franţei prin Constituţia civilă a clerului (12 iulie 1790)".

133 Mircea Anghelescu, *Preromantismul românesc,* Editura Minerva, Bucureşti, 1971, p. 109; tot aici se arată că traducerea lui *Belisaire,* făcută de Conachi, ar fi manuscrisul cu nr. 2235 de la Biblioteca Academiei, despre care D. Popovici (*op. cit.*, p. 128) spune că este fără dată, aparţine unui anonim, are titlul *Velisarii* şi o grafie caracteristică secolului al XVIII-lea.

134 Maria Protase, *op. cit.,* textul citat este la p. 169, celelalte consideraţii la pp. 167–171 (inclusiv comparaţia); autoarea monografiei precizează, în nota de la p. 349, că „Meritul de a fi stabilit ediţia italiană pusă la contribuţie de Maior îi revine Mariei Manta".

135 Referitor la odiseea traducerii: D. Popovici, *op. cit.*, p. 435 şi pp. 476–477; precum şi Mircea Anghelescu, *op. cit.,* pp. 118–125.

136 D. Popovici, *op. cit.*, pp. 438–446 şi pp. 477–479; vezi şi Ovidiu Papadima, *op. cit.*, pp. 157–163 şi pp. 243–244.

137 Am expus mai pe larg aceste consideraţii, cu trimiteri la texte, în: *Gândirea social-poilitică şi filosofică a lui Samuil Micu,* în *Din istoria filosofiei în România,* vol. II, pp. 150–152.

138 cf. D. Popovici, *op. cit.*, p. 104.

139 Relativ la Maior şi Muratori a se vedea Maria Protase, *op. cit.*, pp. 32, 34, 56, 57, 63, 64, 143, 261, 268 etc.

140 D. Popovici acordă o extraordinară importanţă lui Lanjuinais ca intermediar pentru popularizarea ideilor formulate de gânditorii din jurul *Enciclopediei*, a cărui operă, apărută în 1774 la Lausanne în două volume – *Le monarque accompli ou Prodiges de bonté, de savoir et de sagesse qui font l'éloge de sa Majeste Impériale Joseph II et qui rendent cet auguste monarque si précieux à l'humanité, discuté au tribunal de la raison et de l'équité par M. Lanjuinais, Principal du Collège de la Moudon* – (Lausanne, 1774, 3 vol.), ar fi circulat şi la românii din Transilvania, din moment ce un exemplar se află în biblioteca lui Gheorghe Lazăr. Se expune în câteva pagini întreg conţinutul de idei al cărţii, din care nu lipseşte nici răstălmăcirea ideilor rousseauiste din *Contractul social*, în spirit iosefinist. A se vedea, în această privinţă, *La littérature roumaine à l'époque des „lumières"*, pp. 45–56.

141 S. Micu, *Scrieri filosofice*, p. 130; a se vedea şi nota 46 a lui D. Ghişe şi P. Teodor, p. 276.

142 N. Iorga, *Istoria literaturii româneşti*, vol. III, Bucureşti, 1933, p. 199.

143 Titlul complet al cărţii este *Observaţii de limbă rumânească prin Paul Iorgovici fecùte*. În Buda s-au typărit la Crăiasca Universităţii Typografie. 1790, urmat de o lungă dedicaţie „Ilustrissimului şi înalt preasfinţitului domnului domn Iosif Ioannovici de Şacabent pravoslavnicului domnului episcop al Verşeţului, Caransebeşului, Lugojului, Orşavo-Mehadiei, ş.a."

144 *Şcoala ardeleană*, ediţie critică de Florea Fugariu, vol. I, ed. cit., p. 245.

145 Şerban Cioculescu, *I. Budai-Deleanu, campion al unirii tuturor românilor*, în *România literară*, nr. 34 din 20.VIII.1970, p. 5.

146 Am văzut, în altă parte, că Bogdan-Duică reducea toate ideile prezentate în cânturile X şi XI la iosefinism, pentru a se corecta după două decenii şi jumătate, afirmând că este vorba de ideile Revoluţiei franceze. Se pare că discipolii lui Bogdan-Duică nu i-au urmărit şi retractările, menţinându-se în preajma ideilor sale mai vechi. D. Popovici, deşi adânceşte problematica *Ţiganiadei* (mai ales în *Doctrina literară a „Ţiganiadei"*), în sinteza despre literatura română în epoca luminilor afirmă în spiritul vechi al lui Bogdan-Duică: *„son oeuvre poétique peut-être considérée comme un traité de politique joséphiniste où les critiques railleuses dans le goût de Voltaire s'associent à une analyse de l'organisation sociale dans l'esprit de Montesquieu"* (op. cit., p. 109). Pe aceeaşi linie, profesorul Romul Munteanu, supralicitând datele referitoare la profesorii şi la cursurile ţinute de aceştia în anii de studiu ai lui Budai-Deleanu, ajunge la o prezentare confuză şi eclectică, în *Studiul introductiv* la ediţia critică a

Ţiganiadei din 1969. La un moment dat se face confuzia şi între autori, Christian Wolff şi wolffianul Friedrich Christian Baumeister devin un singur autor: Cr. Wolff Baumeister (*studiul citat*, p. 50). Este adevărat că Romul Munteanu revine şi în altă carte a sa asupra surselor ideologice ale *Ţiganiadei*. Avem în vedere afirmaţia sa din *Literatura europeană în epoca luminilor* (Editura enciclopedică română, 1971, p. 168), potrivit căreia influenţa cea mai însemnată asupra *Ţiganiadei* ar fi exercitat-o *Scrisorile persane* a lui Montesquieu.

147 *Ţiganiada*, ediţie critică de Florea Fugariu, vol. II, pp. 144–145.

148 Ion Lungu, *Idei iluministe în „Ţiganiada" a lui Ioan Budai-Deleanu*, în: *Din istoria filosofiei în România*, ed. cit., vol. II, pp. 163–181.

149 Teodor Bălan, *Data morţii lui Budai-Deleanu*, în *Făt Frumos*, IX, 1934, nr. 4, p. 83.

150 Vlad Georgescu, *op. cit.*, pp. 113–114.

151 G. Bogdan-Duică, *Ţiganiada*, Sibiu, 1930, pp. X–XI apud Ovidiu Bârlea, *Folclorul în „Ţiganiada" lui I. Budai-Deleanu*, în *Studii de folclor şi literatură*, Editura pentru literatură, Bucureşti, 1967, pp. 497–567, citatul la p. 517, iar problematica bisericii ţigăneşti, pp. 513–518. Unii critici literari au afirmat că poetul ar fi împrumutat această idee din epopeea lui Casti *Gli animali parlanti* [se face trimiterea la C. Radu, *Influenţa italiană în „Ţiganiada" lui I. B.-Deleanu*, Focşani, 1925, pp. 11–12; cf. D. Popovici, *Lit. roumaine...*, p. 459]. Budai-Deleanu aminteşte opera lui Casti. Se pare totuşi că ideea a pornit de la snoava populară şi conţine acelaşi miez: satirizarea neînţelegerilor în jurul încercării de a înjgheba o instituţie organizată, o biserică cu preotul ei, în snoavă, un stat cu un voievod, în *Ţiganiada*. Amândouă au acelaşi deznodământ. Că I. Budai-Deleanu a cunoscut neîndoios una din variantele de atunci ale acestei snoave rezultă chiar din propunerea lui Corcodel:

> Ca patriarci şi vlădici o dată
> Sau şi metropoliţi de moşie
> Şi bieţii noştri ţigani să fie.
> Precum şi preoţi, ca ţigăneşte
> Să ne boteze. Paşti să ne facă.
>
> (XI, p. 111–112)

cât şi din felul în care Parpangel va descrie raiul. Ideea, prezentă şi în opera lui Casti, nu va fi făcut decât să sublinieze ceea ce-i oferea fondul folcloric, să-i amplifice felul de a discuta formele de guvernământ, cum

au arătat criticii literari, poate chiar să împrumute ideea de a discuta cele trei forme de guvernământ. (Ultima idee se găsea şi în *L'Esprit des lois* a lui Montesquieu.)

152 I. Budai-Deleanu, *Ţiganiada,* vol. II, ediţie critică F. Fugariu, pp. 137–138.

153 Joseph Lanjuinais, publicist francez, născut lângă Rennes, în jurul anului 1730 şi mort la Moudon (Elveţia), în 1808. Benedectin la Saint-Maur, Lanjuinais trece la protestantism, stabilindu-se în Elveţia şi devenind *principal* la Colegiul din Moudon. Opera sa de bază este *Le Monarque accompli...* (v. supra, nota 140), panegiric al prinţului filosof, carte care a făcut mult zgomot în epocă şi a fost condamnată în Franţa ca sediţioasă, în 1776. În afară de această lucrare, Joseph Lanjuinais a mai publicat: *Esprit du papa Clément XVI* (Meudon, 1775), o satiră vioaie la adresa Romei, interzisă în Franţa; *Manuel des jeunes orateurs* (1777), *Supplément à l'Espion anglais, ou Lettres intéressantes sur la retraite de Necker* (1781) etc.

154 Johann Nikolaus von Hontheim, zis Justinus Febronius, istoric şi canonist german, născut la Trier în 1701 şi mort în castelul din Montquentin, lângă d'Orval, Luxemburg, în 1790. Episcop *„in partibus"* de Myriophitos, prelat ajutor al arhiepiscopului de Trier şi foarte erudit specialist în istoria dreptului canonic, el şi-a câştigat renumele prin celebra sa lucrare *De praesenti statu Ecclasiae deque legitima potestate Romania Pontificis liber singularis* (1763), condamnată în 1764 de către Clement al XIII-lea. Cartea a fost pusă la *Index* în 1769. În pofida unei retractări în 1778, Hontheim îşi reafirmă galicanismul în 1781. Teoria emisă în lucrarea menţionată a primit denumirea, după pseudonimul autorului, de febronianism. Ea cerea pentru episcopii o largă autonomie şi reîntoarcerea la conciliul de la Basel (recunoaşterea întâietăţii şi infailibilităţii conciliului general, superior papei şi episcopatului, căci – din acest punct de vedere – acesta reprezintă pe credincioşi, singurii deţinători, în totalitatea lor, ai puterii eclesiastice). Înrudit cu galicanismul, febronianismul a avut influenţă în Germania şi în Austria, inspirându-l pe Iosif al II-lea în politica sa eclesiastică.

155 Gheorghe Bogdan-Duică, *Petru Maior şi Justinus Febronius sau Petru Maior ca vrăjmaş al papei,* Cluj, 1933.

156 Ludovico Antonio Muratori, savant istoric italian, născut la Vignola în 21 octombrie 1672 şi mort la Modena, în 23 ianuarie 1750. Doctor în teologie în 1692, el ajunge conservator al Bibliotecii ambrosiene din Milano în 1695. În 1700 este numit arhivar şi bibliotecar al ducelui de Modena. Şi-a consacrat viaţa cercetărilor de istorie, îndeosebi asupra

Italiei medievale, editând un număr considerabil de texte, printre care: *Rerum italicarum scriptores* (24 volume, 1723–1738), culegere de izvoare medievale; *Antiquitates Italicae medii aevi* (6 vol., 1738–1742); culegere de inscripţii latine *Novus Thesaurus inscriptionum* (1739–1743); *Annali d'Italia* (12 volume, 1744–1749), biografii ale unor poeţi etc. Între 1901–1922 i s-au publicat şi scrisorile. Muratori este creatorul criticii istorice italiene.

157 Metoda folosită de Şincai, scrie Edgar Quinet, îl aşează pe acesta *„au rang des créateurs de la grande école hystorique du dix-neuvième siècle“*, sau, ceva mai departe: *„Il avait fait pour la Roumanie ce que Muratori a fait pour l'Italie, les bénédictins pour la France, et ce qui manque encore à plus d'une nation orgueilleuse de son passé et de son présent";* Vezi *Les roumains,* în *Ouevres complètes,* Paris, 1857; citat după Papiu-Ilarian, *Viaţa, opera şi ideile lui Gheorghe Şincai din Şinca,* Bucureşti, 1869, p. 138.

158 Cesare Bonesana, marchiz de Beccaria, publicist şi economist italian, iluminist (Milan 1738–1794). După ce face studii foarte temeinice la Parma, se interesează de ideile economiştilor şi enciclopediştilor francezi. Scrie o lucrare importantă: *Despre delicte şi pedepse* (Livorno, 1764). Această carte reînnoieşte dreptul penal, răspunde protestelor conştiinţei publice şi filosofiei timpului împotriva procedurii penale secrete şi a torturii, a inegalităţii pedepselor în funcţie de persoane, de atrocitatea chinurilor la care sunt supuşi învinuiţii. Violent atacat în anumite medii aristocratice, el a stârnit entuziasmul publicului larg. Tradus în franceză de abatele Morellet, comentat de Voltaire şi Diderot, Beccaria este repede cunoscut şi tălmăcit şi în restul Europei. Beccaria este unul dintre primii economişti care au analizat funcţiile capitaluruilor şi diviziunea socială a muncii.

În principate existau (actualmente în Biblioteca Academiei României) două traduceri după lucrarea lui Beccaria în versiunea grecească a lui Corai; unul datorat lui V. Vârnav, în mss. nr. 185 şi altul, ca un traducător neidentificat;e vorba de ms. 4191, care nu mai păstrează decât prefaţa lui Corai.

159 Pietro Trapassi, zis Metastasio, poet italian, născut la Roma în 1698 şi mort la Viena, în 1782. Provenit dintr-o familie foarte săracă, atrage atenţia de timpuriu prin talentul său deosebit, de improvizator.

Cariera poetică şi-o începe la Neapole, în 1721, cu cantata *Grădinile Hesperidei (Orti Esperidi),* remarcată de cântăreaţa Marianna Bulgarelli, care îl încurajează să scrie librete de operă. Mai întâi, cu *Didona abandonata* (1724, muzica de Sari) obţine un mare succes, urmat de altele cu

Siroe, Semiramida, Artaxerxe. Drept urmare, în 1730, este chemat la Viena de împăratul Carol al VI-lea ca poet oficial al Operei. Pentru Carol al VI-lea şi Maria Tereza scrie 26 de melodrame, un număr însemnat de oratorii şi cantate. Dintre numeroasele melodrame ale lui Metastasio menţionăm: *Olimpiada, Achille în Sciro, Temistocle, Attilio Regolo, Clemenza di Tito* etc. Aşa-zisele motive eroice ale melodramelor sale nu sunt decât pretexte pentru *bel canto.* În momentele de glorie, ariile melodramelor sale erau fredonate de întreaga Europă.

160 Giovanni Battista Casti, scriitor italian, născut la Acquapendente în 1724 şi mort în 1803, la Paris. A fost abate, profesor de seminar şi poet al Curţii din Viena. A călătorit prin Italia, Austria şi Turcia. În 1798 s-a stabilit la Paris, unde s-a dovedit un democrat entuziast. Principalele sale opere sunt *Nuvelele* (1793), *Poem tătar* (1803) şi îndeosebi *Gli animali parlanti* (1802), poem în 26 de cânturi, care reînnoieşte într-un fel *Romanul vulpii,* satirizând moravurile politice. Ultima operă a fost cunoscută de Ioan Budai-Deleanu, când acesta îşi elabora varianta a doua a *Ţiganiadei.* Anumiţi istorici literari pretind, după cum am remarcat, că poetul român ar fi fost înrâurit de Casti în scrierea cânturilor X şi XI, exagerând, fără îndoială, o posibilă influenţă minoră.

161 Ignacy Kriasicki, prelat şi scriitor polonez, născut la Dubieck în 1735 şi mort la Berlin, în 1801. Când dioceza sa trece sub dominaţia prusacă (1772), Kriasicki era episcop din 1766. În 1705 este numit arhiepiscop de Gniezo. Ca scriitor el este cel mai de seamă reprezentant al iluminismului polonez. Caracter suplu şi ambiţios, temperament afabil, spirit puţin profund, dar lucid, cu o mare curiozitate pentru diverse probleme ale epocii, cu o vervă spumoasă şi uşor caustică. Reformator modest, el este un creator de opinie şi formator de gust literar. Opera sa este bogată şi a fost elaborată, în bună parte, între anii 1776–1786. Scrierile principale: trei poeme eroi-comice – *Şoareciada* (1773), *Războiul călugărilor* (1778) şi *Antimonomachia* –; epopeea *Campania lui Chocim* (1789); romanele *Aventurile lui Doświadczynski* (1776) şi *Pan Podstoli* (1778); *Satirele, Epistolele, Poeziile glumeţe şi serioase, Fabule* şi *Apologuri.* Postum i s-au editat: *Scrisori despre grădini, Eseuri morale, Tratatul de poezie,* traduceri din Plutarh, Lucian, Ossian şi *Predicele.*

162 Stanislaw Trembecki (1739–1812) a lăsat în urma sa o operă mai puţin bogată decât Krasicki. Autor de fabule şi poeme descriptive, în stilul epocii, Trembecki a reuşit să-şi formeze un limbaj propriu, ferm şi realist, deosebit de apreciat de către scriitorii romantici.

163 Abatele Stanislaw Staszic, om politic şi scriitor polonez, s-a născut la Pila în 1755 şi a murit la Varşovia, în 1826. Pe tărâm ştiinţific s-a dedicat

studiilor de geologie despre Alpi, Pirinei şi Carpaţi. După crearea marelui ducat al Varşoviei, Staszic ajunge consilier de stat şi se interesează de probleme politice, criticând „*liberum veto*" şi propunând reforme sociale (*Avertismente Poloniei*, 1790).

164 Kazimierz Wyka, *Littérature*, în *Pologne. Réalités et problèmes*, PWN – Editions scientifiques de Pologne, Warszawa, 1966, pp. 243–267; referirea specială la *Secolul luminilor*, pp. 247–248.

165 Dositej Obradović, scriitor sârb, născut la Čakovo, în 1742 şi mort la Belgrad, în 1811. A călătorit prin diferite ţări ale Europei. Un anumit timp a stat şi în Moldova. Cunoştea bine limba română. Este cucerit de ideile iluministe, al căror propagator devine, în special după ce este însărcinat cu organizarea şcolilor din ţara sa, recent eliberată pe atunci de sub dominaţia turcească. Îndrăgostit de ideile raţionaliste ale „secolului luminilor" şi convins de rolul fabulei în educarea morală a oamenilor. Obradović se face apostol al emancipării şi instruirii poporului. Prin scrierile sale originale sau adaptate din alte limbi (e vorba mai ales de fabule şi istorioare morale), ca *Viaţa şi aventurile lui Dositej Obradović* (1783), *Sfaturile unui spirit sănătos* (1784), *Fabulele lui Esop* (1788) şi *Culegere de morală* (1793), el este socotit creatorul poeziei sârbeşti.

166 Cf. Ovidiu Papadima, *Ipostaze ale iluminismului românesc*, pp. 91, 248.

167 Rudjer Yosif Boscowich (Bochkowitch sau Bošković) s-a născut la Ragusa în 1711 şi a murit la Milano, în 1787. A fost matematician, fizician, astronom şi diplomat. La 14 ani intră în ordinul iezuiţilor, iar în 1740 este chemat ca profesor de matematică şi filosofie la Colegiul roman. Fire aventuroasă şi cu orientare ştiinţifică, devine discipol al filosofiei lui Locke şi al fizicii lui Newton. Predă la Pavia şi Milano, apoi trăieşte în Franţa din 1774 până în 1783, unde este director al opticii marine. A inventat diasporametrul, prisma cu unghi variabil destinată studiului acromatismului (1755). Propagator al doctrinei lui Newton, Boscowich este autorul unei teorii dinamice asupra materiei, întemeiată pe ipoteza atomică, expusă în celebra sa lucrare *Philosophiae naturalis Theoria redacta ad unicam legem virium in natura existentium* (1758). A publicat cărţi de călătorie, între care *Journal d'un voyage de Constantinople en Pologne* (1762); în care dă informaţii şi despre Principatele Române. A scris şi poeme latine, în special *De solis et lunae defectibus* (1750). (A se vedea de asemenea, Emile Bréhier, *Histoire de la philósophie*, tome II, *La philosophie moderne*. Prémière partie, Librairie Felix Alcan, pp. 452–53.)

168 Paisii Hilendarski s-a născut la Bansko, într-o familie de comercianţi. Atras de ştiinţa de carte, în condiţiile epocii ia drumul călugăriei.

Începând cu anul 1745 intră ca monah la mănăstirile de pe Muntele Athos. Opera sa de o viață este *Istoria slavo-bulgară* pe care n-a izbutit să și-o editeze, deși a învățat rusa și greaca pentru a tipări-o în aceste limbi. Relativ la viața și la opera acestui cărturar progresist bulgar s-a scris o întreagă literatură, atât în domeniul exegezei filosofice și istorico-literare, cât și beletristică propriu-zisă. În acest sens cităm: *Istoriia na filosofskata misăl v Bălgariia,* tom părvi, Izdatelstvo na Bălgarskata Akademiia na naukite, Sofiia, 1970, pp. 150 –156; *Rilska prepravka na Istoriia Slaviano-bulgarskaia,* uvod i belejki ot Boniu St. Anghelov, Institut za literatura, Izdatelstvo na Bălgarskata Akademiia na naukite, 1966; Bonio St. Anghelov, *Săvremeniți na Paisii,* Izdatelstvo na Bălgarskata Akademiia na naukite, Sofiia, 1964.

169 Cf. *Istoriia na filosofskata mîsăl v Bălgariia,* I, Editura Academiei bulgare de științe, Sofia, 1970, pp. 157–160.

170 *Ibidem,* pp. 160–166.

171 *Ibidem,* pp. 166–170.

172 František Faustin Procházka s-a născut în 1749 la Nová-Paka și a murit la Praga în 1809. În afară de *Biblia cehă* (1804), el a publicat mai multe lucrări de istorie literară: *De saecularibus liberalium artium in Bohemia et Moravia fatis commentarius* (1782) și *Miscellaneum der böhmischen und mährischen Literatur* (1784–1785). Procházka a editat, de asemenea, texte vechi cehe (1786–1787).

VI. RESÜMEE

Die vorliegende Arbeit – *Școala ardeleană* (Die Transsilvanische Schule) – ist ein Versuch, Standort, Gehalt und Rolle der Transsilvanischen Schule im Rahmen der Kultur- und Ideologigeschichte Transsilvaniens, unseres ganzen Landes, sowie deren komplexe Beziehungen zur kulturellen Entwicklung in der habsburgischen Monarchie und den anderen europäischen Ländern der Zeit möglichst umfassend und zugleich kritisch zu untersuchen. Bei der Erforschung und Deutung des kulturellen Erbes der Transsilvanischen Schule unter verschiedenen Aspekten – dem historischen, soziologischen, philosophischen und insbesondere literar-historischen – waren wir ständig bestrebt, die wissenschaftliche Interpretation von der Apologie, die objektive kritische Wertung von der eklektischen oder En-bloc-Rezeption der Ideen richtig abzugrenzen.

Da das Buch vor allem eine Synthese der Ideologie und erst in zweiter Linie eine monographische Darstellung verschiedener Aspekte aus dem Leben und Wirken aller Repräsentanten dieser großen kulturellen und ideologischen Bewegung – beginnend mit den überragenden Persönlichkeiten, den sogenannten „Koryphäen", bis zu den unbedeutendsten Aufklärern – ist, mußten wir der Analyse von Samuil Micus philosophischen Übersetzungen und Bearbeitungen, die für unsere Auffassung von der rumänischen Aufklärung wesentlich, aber leider noch nicht zur Genüge erforscht worden sind, ein ausführliches Kapitel widmen. Da wir uns der eigenen Grenzen bewußt sind und die dem gegenwärtigen Stand der Forschung innewohnenden Grenzen kennen, verfolgten wir das Ziel, alle wissenschaftlich wertvollen Ideem aus dieser Sphäre ins rechte Licht zu setzen, ohne uns dabei falsche Illusionen zu machen, die Problematik erschöpft oder unanfechtbare Schlüsse gezogen zu haben.

Das erste, *În loc de introducere* (Anstelle der Einleitung) betitelte Kapitel des Buches bietet einen kurzen kritischen und historischen Überblick über die Interpretation der rumänischen Aufklärung im allgemeinen und insbesondere der Transsivanischen Schule. Dieser Abschnitt soll bloß die Hauptmomente der kulturellen und ideologischen Bewegung Revue passieren lassen und

abschließend auf die wichtigsten bibliographischen Quellen dieses Problemkreises verweisen.

Bemerkenswert ist z. B. Tatsache, daß die Sekundärliteratur zur rumänischen Aufklärung von der ersten grundlegenden Synthese über die Transsivanische Schule aus der Feder des großen Historikers Nicolae lorga ausgeht; es handelt sich um den Band *Epoca lui Petru Maior* (Die Zeit Petru Maiors), ein Teil der größeren Arbeit *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea (1688–1821)* (Geschichte der rumänischen Literatur des XVIII. Jahrhunderts /1688–1821/). Ebenfalls am Anfang steht die Abhandlung des Literarhistorikers Gheorghe Bogdan-Duică *Despre „Ţiganiada" lui Budai-Deleanu. Înrâuriri germane* (Über Budai-Deleanus „Ţiganiada". Deutsche Einflüsse); der in demselben Jahr in der Zeitschrift „*Convorbiri literare*" (Literarische Gespräche) erschienene Beitrag stellt zum ersten Mal eine rumänische Dichtung in den gesamteuropäischen Rahmen und betrachtet Ion Budai-Deleanus komisches Heldenepos als Meisterwerk der rumänischen Aufklärung, der Transsilvanischen Schule.

Weiterhin wird in diesem Kapitel der Beitrag gewürdigt, den der Professor für vergleichende Literaturwissenschaft D. Popovici zum Studium der rumänischen Aufklärung geleistet hat. Wir beziehen uns konkret auf die Tätigkeit, die der Literarhistoriker von Cluj in der Zeitspanne 1938–1945 entfaltet hat, in erster Linie auf sein Hauptwerk zu diesem Fragenkomplex: *La littérature roumaine à l'époque des lumières* (1945).

Dies ist die erste und bis heute gründlichste Arbeit über die leterarische Aufklärung in Rumänien; wir verweisen auch auf Aspekte und Probleme, die vom Stand der heutigen Forschung und Interpretation anders gelöst werden müssen.

Von größter Bedeutung für das Verstehen and Erforschen des historischen Materials der Transsilvanischen Schule, der rumänischen Aufklärung im allgemeinen ist der Beitrag des hervorragenden marxistischen Historikers, des begabten Wissenschaftlers David Prodan, der D. Popovicis Aufklärungs-Interpretation Schöpferisch ergänzte: wir beziehen uns insbesondere auf seine historische Synthese *Supplex Libellus Valachorum*, die bisher in zwei Ausgaben erschienen ist.

Im folgenden befassen wir uns mit der bedeutenden Arbeit des großen Dichters und Philosophen Lucian Blaga, der als einer der ersten Forscher die in der Erstausgabe vorhandenen wissenschaftlichen Ideen hervorhebt. Es handelt sich um das nachgelassene Werk *Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea* (Das rumänische Denken in Transsilvanien des XVIII. Jahrhubderts), dessen Herausgeber der Literarhistoriker George Ivaşcu ist.

Es werden auch verschiedene andere Beiträge von geringerer Bedeutung zum modernen Verständnis der rumänischen Aufklärung angeführt; eine fast lückenlose Bibliographie der wichtigsten Schriften über die Transsilvanische Schule und im allgemeinen über die rumänische Aufklärung schließt diesen Teil ab.

Das zweite Kapitel – *Transilvania în secolul luminilor* (Transsilvanien im Zeitalter der Aufklärung) – hat einen ausgesprochen sozial-historischen Charakter; es beschreibt die Verhältnisse, in denen die Rumänen dieser Provinz in der Bildung und Entfaltung der Transsilvanischen Schule als nationale Kulturbewegung lebten.

Eingangs bestimmen wir die Position Transsilvaniens im Rahmen der habsburgischen Monarchie, vor und nach dem „aufgeklärten" Absolutismus, beginnend mit den Prämissen der Okkupation; dabei wird auf das Spezifikum der Reformpolitik Maria Theresias und Josephs II. eingegangen und der Einfluß Josephs II. auf das sozial-politische. Leben und die Kultur der Rumänen besonders betont. Auch werden die Konsequenzen der „Restitutionspolitik" auf die Transsilvanische Schule und auf die sozial-politische und kulturelle Lage der Rumänen nicht vernachlässigt.

Ein Teil des Kapitels ist dem großen Bauernaufstand des Jahres 1784 gewidmet; dabei akzentuieren wir die ideologischen Aspekte – sowohl hinsichtlich der Entwicklung der feudalen rumänischen Nation als auch des Verhältnisses zwischen der Volkserhebung und der Aufklärung in Transilvanien.

Ohne den überwiegend sozialen Charakter des Aufstands von 1784 zu unterschätzen, verweilen wir auch beim nationalen Moment der Bewegung, insbesondere bei den spezifisch nationalen Forderungen der Bauern von Zarand.

Weiterhin werden die sozial-historischen Ursachen der Sonderstellung der Rumänen in Transsilvanien besprochen und die wesentlichen Eigenheiten der Bildung der rumänischen Nation im Laufe verschiedener historischer Perioden verfolgt. Auch behandeln wir die Ursachen und folgen der Bildung des „autonomen Fürstentums" Transsilvanien sowie die Folgen und die Tragweite von dessen in eine staatliche Formation mit rumänischer Mehrheit, die sich – mitsamt den Donaufürstentümern Moldau und Walachei – unter türkischer Oberhoheit befand. In demselben Sinne wird auch die erste „Vereinigung" der drei Provinzen unter Michael dem Tapferen verfolgt, einschließlich Maßregeln, nach dem gescheiterten Versuch von der herrschenden Klasse gegen die rumänische Majorität getroffen wurden: Ursache und Wesen der nationalen Diskriminierung, die durch die Gesetzsammlungen der *Approbatae* und *Compilatae* gegen die rumänische Bevölkerung Transsilvaniens instituiert wurde. Auch untersuchen wir, in welchem Maße die nationale Unterdrückung

das Aufkommen der nationalen Bewegung und Ideologie beschleunigte und welche Formen Bewegung und Ideologie in ihrer Frühperiode annahmen.

Die Folgen der „Vereinigung" mit der Kirche Roms und die Anfänge des nationalen Kampfes der Rumänen aus Transsilvanien bilden das Thema des dritten Kapitels: *Precursorii Școlii ardelene* (Die Vorläufer der Transsilvanischen Schule). Initiator, Führer und Ideologie dieser Bewegung ist Inocențiu Micu, bedeutendster Vorläufer der Transsilvanischen Schule. Es werden auch einige seiner engsten Mitarbeiter erwähnt: Gherontie Cotore, Grigore Maior u.a. Das Wirken Inocențiu Micus wird in Zusammenhang mit den wichtigsten sozial-politischen und kulturellen Aktionen der Rumänen aus Transsilvanien um die Jahrhundertmitte betrachtet; deren Höhepunckte waren die Synode von Blaj (1744) und die Formulierung des ersten umfassenden und einheitlichen Programms nationaler Forderungen (Inocențiu Micus *Supplex Libellus Valachorum*), das beim Wiener Hof eingegeben wurde.

Es wird nicht nur die Rolle der in katholischen Schulen ausgebildeten progressiven Gelehrten unterstrichen, sondern auch jene des Kampfes der griechisch-orthodoxen Intelligenz und Bauernschaft gegen die „Vereinigung" und die feudalen Mißbräuche. Dabei wird sowohl die soziale als auch die nationale Quintessenz der religiös gefärbten Bauernaufstände hervorgehoben, insbesondere der bedeutendsten Volkserhebung, an deren Spitze der Mönch Sofronie von Cioara stand.

Selbstverständlich steht am Ende des Kapitels eine knappe Charakterisierung der Beziehungen zwischen den bedeutendsten Repräsentanten der rumänischen Kultur in dieser Periode und den beiden obenerwähnten Religionsgemeinschaften.

Das letzte, das vierte Kapitel – *Școala ardeleană, mișcare ideologică națională iluministă* (Die Transsilvanische Schule, eine Aufklärungsbewegung mit nationaler Ideologie) – ist, schon dem Titel nach, ein wesentliches Moment der ganzen Arbeit. Hier werden die Charakteristiken der Bewegung als Aufklärungs- und nationale Ideologie, ihre einzelnen Etappen und Positionen untersucht. Ohne die Reichweite und die Mannigfaltigkeit der Transsilvanischen Schule als progressive Kulturbewegung zu vernachlässigen, werden deren Koryphäen eingehend behandelt: Samuil Micu, Gheorghe Șincai, Petru Maior und Ion Budai-Deleanu; die bio-bibliographischen Daten ergänzen das Gesamtbild.

So durchläuft die Transsilvanische Schule in ihrer Blütezeit zwei Etappen: in der ersten geht es um die historische und linguistische Motivation der Ideologie der nationalen Befreiung, deren Kern die historische und sprachliche Latinität bildet; ihr Sofortziel ist die Erringung der Gleichberechtigung der Rumänen mit den anderen Nationalitäten des Fürstentums und derselben

nationalen Freiheiten sowie das Wachrufen des Nationalbewußtseins des rumänischen Volkes aus allen Provinzen des alten Dakien; ihr Endziel war der Kampf zur Vereinigung dieser Gebiete in einem selbständigen und unabhängigen Nationalstaat. Ausführlich werden die grundlegenden historischen und linguistischen Schriften mit Latinitätstendenzen analysiert und interpretiert. Ein anderes Charakteristikum dieser Etappe ist das Vertrauen, das die Mehrzahl der rumänischen Wissenschaftler zur Reformpolitik Josephs II. hatte, die Unterstützung, die sie der Realisierung dieser Politik angedeihen ließen, insbesondere den kulturellen Maßnahmen zu Gunsten der rumänischen Bevölkerung. Ihren Abschluß findet die erste Etappe in der Ausarbeitung der an den Wienter Hof weitergleiteten Denkschrift der „rumänischen Nation", die unter dem lateinischen Titel *Supplex Libellus Valachorum* bekannt ist.

Es folgte der Schlußakt der Reformpolitik. Die von den Gelehrten der Transsilvanischen Schule auf *Supplex Libellus Valachorum* gesetzten Hoffnungen erwiesen sich als trügerisch. Seit Franz II. (1792) betrieb Wien in allen Bereichen eine reaktionäre Politik, in Transsilvanien „Restitutionspolitik" genannt, d. h. Aufhebung aller Reformen des „aufgeklärten" Absolutismus und Restauration der feudalen Gesetzgebung.

Unter veränderten politischen Bedingungen können die Repräsentanten der Transsilvanischen Schule nicht mehr auf die Reformen „von oben", von Seiten des Wiener Hofs, zu Gunsten der rumänischen Einwohner bauen und zwecks Verbesserung der Lage mußten sie sich der breiten Masse des rumänischen Volkes, nähern, um ihr den Segen der Aufklärung zu erteilen. Während die erste Etappe der Transsilvanischen Schule vorwiegend auf die nationalen Forderungen ausgerichtet war, so prädominieren in der zweiten Etappe – das heißt nach dem gescheiterten Versuch mit *Supplex Libellus Valachorum* (seit 1792) – die aufklärerischen Bestrebungen, die den kulturellen und ökonomischen Fortschritt mittels der Wissenschaft, der Erkenntnis im allgemeinen und zugleich auch die raschere und intensivere Entwicklung des Nationalbewußtseins des eigenen Volkes voraussetzen. Um diese Ziele zu verwirklichen, veröffentlichten die Vertreter der Transsilvanischen Schule Bücher in rumänischer Sprache, verbreiteten wissenschatfliche Erkenntnisse und bekämpften den Aberglauben, übersetzten und bürgerten die progressive wissenschaftliche und philosophische Literatur ein, übertrugen moralische Schriften; auch machten sie die größten Anstrengungen, um die Nationalliteratur zu fördern. Höhepunkt dieser Etappe ist Ioan Budai-Deleanu *Ţiganiada* in zwei Fassungen, das erste Meisterwerk unserer schöngeistigen Literatur, hervorragend in künstlerischer Hinsicht und auch durch seinen Reichtum an firtgeschrittenen Ideen, die auf die soziale und nationale Befreiung abzielen.

Die Bestrebungen, das eigene Volk „aufzuklären", wurden in irgendeiner Weise von der gesamten Intelligenz unterstützt. Deshalb ist es schwierig, für diese Kulturbewegung eine passende Bezeichnung zu finden, deren Dauer und Komponenten sowie die ihr angehörenden historischen Persönlichkeiten zu bestimmen. Durch die Festlegung der wesentlichen Aspekte und Etappen in der Entwicklung der Transsilvanien Schule als nationale Aufklärungsideologie vertraten wir die Meinung – wie übrigens die meisten zeitgenössischen Forscher –, daß diese Bewegung im achten Jahrzehnt des XVIII. Säkulums entstand und sich durchsetzte (aus dieser Periode datieren die ersten Geschichtswerke Samuil Micus, des ältesten Koryphäen) und – als einzige progressive geistige Strömung der transsilvanischen Rumänen in dieser Zeitspanne – durch die Veröffentlichung der letzten bedeutenden Arbeit dieser Aufklärer, *Lexiconul româno–latino–ungaro–german* (Buda, 1825; Rumänisch–lateinisch–ungarisch–deutsches Wörterbuch), zu Ende ging. Die *Bezeichnung* konnte sich eben durchsetzen, weil sie die konkrete Rolle dieser Bewegung in der progressiven Kulturentwicklung Rumäniens richtig erfaßt. Das Wort *Schule* bezeichnet eine umfassende und militante Bewegung, zugleich eine Gruppe von Gelehrten mit gemeinsamen oder fast gleichen Ansichten und Anliegen; sie verfolgten das von ihnen ausgearbeitete Programm der nationalen Befreiung, hatten dasselbe nationale Credo und traten als Lehrer der Nation auf, die eine entscheidende Entwicklungsstufe durchlief.

Die bedeutendsten Vertreter der Transsilvanischen Schule nannten wir „Koryphäen": Samuil Micu, Gheorghe Şincai, Petru Maior und Ioan Budai-Deleanu. Außerdem leisteten viele andere rumänische Gelehrte der Zeit wertvolle Beiträge zur Gestaltung der Transsilvanischen Schule als nationale Kulturbewegung der Aufklärung. Wir erwähnten: Ioan Piuariu-Molnar, Paul Iorgovici und Ioan Monorai. Es kommen noch einige unbedeutende Schriftsteller hinzu: arbeitsame, aber bescheidene Übersetzer, Versemacher wie der Fabulist Dimitrie Ţichindeal und die Dichter Vasile Aaron und Ioan Barac. Auch die gewöhnlich als „unbedeutende Aufklärer" bezeichneten Gelehrten werden als Anhänger der Transsilvanische Schule betrachtet. Es ist die Rede von Grammatik-Autoren, von Verfassern und Mitverfassern von Lexika, von Popularphilosophen und Verfechtern von Aufklärungsschriften und -ideen, einschließlich späten Anhängern der transsilvanischen Aufklärung. Wir bezogen uns zuerst auf Radu Tempea und Dimitrie Eustatievici oder Ştefan Crişan (Körösi), Vasile Coloşi, Ioan Corneli, Ioan und Alexandru Teodorovici, Vasile Gergely von Ciocotiş, Dr. Vasile Popp u.a., und im zweiten Falle insbesondere auf die Banater Constantin Diaconovici-Loga und Damaschin Bojâncă (letzterer entfaltete eine ersprießliche Kulturtätigkeit in der Moldau).

Selbstverständlich konnte eine solch umfassende Bewegung nicht unter allen Aspelten homogen sein. Wir beziehen uns auf die unterschiedliche ideologische Erziehung und Kultur der einzelnen Vertreter, auf die Art und Weise, wie sie sich mit der wesentlichen Fragen der rumänischen Gesellschaft jener Zeit auseinandersetzten, sowie auf ihre konkrete Beziehung zur Gesellschaftsordnung, auf die spezifische Einstellung zu den bestehenden feudalen Institutionen – im Rahmen der von ihnen geleisteten komplexen Kulturarbeit. Eben diese Vielfalt an konkreten Äußerungen ist ein zwingender Grund, die meisten Repräsentanten der Transsilvanischen Schule den zwei Hauptrichtungen zuzuordnen. Eine gemäßigte, reformerische Richtung erfaßt die Mehrzahl der rumänischen Gelehrten mit Samuil Micu, Gheorghe Şincai (insbesondere in der ersten Etappe), Petru Maior und Ioan Piuariu-Molnar an der Spitze. Eine andere, die radikale Richtung mit Kulminationspunkten sozialen Denkens verkündet die Ideologie der revolutionären Demokraten; ihr Exponent war der Autor von *Ţiganiada*; wenn man einige Aspekte ihrer Tätigkeit in Betracht zieht, so gehören dazu noch Paul Iorgovici (Condillac hat dessen Auffassung von der Sprache beeinflußt), Ioan Monorai (durch die Verurteilung der gegen die Aufständischen von 1784 gerichteten Repressalien) und sogar Gheorghe Şincai, der nach dem Konflikt mit dem Bischof Bob monatelang eingesperrt war und den Prozeß verlor. Der gemäßigte Flügel, der seine Hoffnungen auf den Kaiser setzte, setht juridisch und politisch unter dem Einfluß des Josephinismus und auf theoretischem, philosophischem Gebiet unter dem der gemäßigten Aufklärung, insbesondere durch die von Samuil Micu ins Rumänische übersetzten Schriften Fr. Chr. Baumeisters, der die Ideen Christian Wolffs popularisiert hat. Der radikale Flügel – insbesondere ihr Exponent Ioan Budai-Deleanu – übte scharfe Kritik an den feudalen Gesellschaftsschichten und Institutionen, der Aristokratie, den hohen Geistlichen jedwelcher Religion, der Monarchie, selbst der „aufgeklärten", sowie an jedwelcher Form der feudalen Ausbeutung. Zugleich erfolgt der Aufruf, mit der Waffe in der Hand die soziale und nationale Freiheit zu erkämpfen. Im sozial-politischen Gedankengut des radikalen Flügels ist der Einfluß der französischen Aufklärungsphilosophie erkennbar, aber auch das positive Echo des Bauernaufstandes von 1784 und das der Französischen Revolution von 1789 bis 1794.

Um die Bedeutung der Transsilvanischen Schule möglichst genau zu verstehen, müssen wir den Umstand berücksichtigen, daß sie als Ideologie den Entwicklungs- und Reifeprozeß des rumänischen Bürgertums und der rumänischen Nation in Transsilvanien widerspiegelt, einen Prozeß, der auch ihre charakteristischen Merkmale als nationale Aufklärungsbewegung und ihre Hauptpositionen motiviert. Das Spezifikum der Transsilvanischen Schule als Ideologie wurzelt also in den historischen Eigenheiten der Entwicklung

des rumänischen Volkes im allgemeinen und der rumänischen Bevölkerung Transsilvaniens im besonderen. Während im Abendland und in Mitteleuropa der Kampf gegen den Feudalismus im XVIII. Jahrhundert einen überwiegend sozialen Charakter hatte – und auf ideologischem Gebiet widerspiegelt die Aufklärung diesen Sachverhalt –, so mußte in Osteuropa, insbesondere in Transsilvanien, der Kampf von aller Anfang an gegen die feudalen Schichten anderer Völker geführt werden; in Transsilvanien wurde durch die *Approbatae* und *Compilatae Constitutiones* ein Regime sozialer und nationaler Diskriminierung der rumänischen Bevölkerung geschaffen. Obwohl die Rumänen in der Mehrzahl und die ältesten Bewohner diese Territoriums wären, wurden sie als „Hergelaufene" hingestellt und vom Staat bloß „geduldet" (wie übrigens auch ihre Religionsgemeinschaft).

Deshalb konnte der bedeutendste Vorläufer der Transsilvanischen Schule, als er den Kampf für die nationale Befreiung der Rumänen Transsilvaniens auslöste, von dieser Sondersituation nicht absehen. Und außer der Bezugnahme auf die vom Wiener Hof für die Vereinigung mit der römisch-katholischen Kirche zugebilligten Privilegien war Inocenţiu Micu der erste rumänische sozial-politische Denker, der den lateinischen Ursprung der Rumänen und ihr Siedlungsalter, beziehungsweise ihre Kontinuität auf dem Boden des alten Dakien, in ideologisch-politische Argumente verwandelte, um gleiche Rechte zu erringen und die These zu widerlegen, wonach sich die Rumänen in Transsilvanien später niederließen. Die Rumänen sind demnach weder „zugewandert" noch sind sie ein unedles Volk; im Gegenteil: als direkte Nachkommen der römischen Kolonisten sind sie genau so edel wie der Kaiser von Wien. Unter den Sonderbedingungen des sogenannten „aufgeklärten" Absolutismus entwikkelt die Transsilvanische Schule die von Inocenţiu Micu initiierte nationale Ideologie und hebt sie auf eine höhere Stufe.

Die Rechtfertigung der nationalen Forderungen wurde durch Samuil Micu, Gheorghe Şincai, Petru Maior, Ioan Budai-Deleanu und die anderen patriotischen Aufklärer zu einer systematischen Aktion, die ihren Niederschlag fand in einer Reihe von ***historischen*** (ebenfalls ein grundlegender Unterschied zwischen der rumänischen Aufklärung und jener West- und Mitteleuropas) und ***philologischen*** Werken (Einführung des lateinischen Alphabets und dessen wissenschaftliche Rechtfertigung durch die Grammatik, Dissertationen über den lateinischen Ursprung der rumänischen Sprache und deren Stellung in der Familie der romanischen Sprachen usw.); sie dokumentieren die Latinität des rumänischen Volkes und seine Kontinuität auf dem Territorium des ehemaligen Dakien, um die gleichen Rechte zu erzielen und die Rumänen für den einheitlichen, freien und unabhängigen Nationalstaat vorzubereiten.

Von Samuil Micus schüchternem Versuch, die Notwendigkeit der Vereinigung in *Scurtă cunoștință a istoriei românilor* (Kurzer Abriß der Geschichte der Rumänen) zu formulieren, zu Gheorghe Șincais *Hronica românilor și a mai multor neamuri* (Chronik der Rumänen und mehrerer Völker), der auf Hunderten von Seiten die Freiheits- und Unabhängigkeitsbestrebungen der Rumänen in den drei historischen Provinzen mit wissenschaftlicher Akribie darstellt, zu Petru Maiors *Istoria pentru începutul românilor în Dachia* (Geschichte der Frühperiode der Rumänen in Dakien), der pathetischen Rechtfertigung der lateinischen Herkunft und Kontinuität der Rumänen, und bis zum Höhepunkt: Ioan Budai-Deleanus *Introducere istoricească* (Historische Einleitung) des *Lexiconul german–român* (Deutsch–rumänisches Wörterbuch) und insbesondere der Aufruf zum sozialen und nationalen Kampf in *Țiganiada* – dies ist in groben Umrissen der Weg, den die Transsilvanische Schule zurückgelegt hat in ihrer nationalen und aufklärerischen Entwicklung, aber auch der Klärung der Positionen zwischen Moderation und Radikalismus, beziehungsweise zwischen überwiegend kultureller Aufklärung mit klerikalen Reminiszenzen (bei S. Micu und P. Maior) bis zur höheren Stufe und sogar zu deren Aufhebung durch Ion Budai-Deleanu (im sozialen Bereich durch den Aufstand Horeas im Jahre 1784, so wie im Westen Europas durch die Französische Revolution).

Als wesentlicher Bestandteil der nationalen Aufklärungsideologie weist der historische und linguistische Latinismus der Transsilvanischen Schule zwei Hauptmomente auf: vor und nach dem Scheitern des *Supplex Libellus Valachorum*. Die erste – extremistische und überwiegend theoretisch-demonstrative – Phase dieses Latinismus wendet sich im allgemeinen an die ausländischen Wissenschaftler und *expressis verbis* an den Wiener Hof, um den Kaiser von der wahren *Identität* der Rumänen zu überzeugen und so die Reformpolitik auch auf diese Einwohner auszundehnen. Diese Form des Latinismus der Transsilvanischen Schule wurde in erster Linie von Samuil Micu und Gheorghe Șincai begründet: ausführlich in Micus ersten historischen Arbeiten *De ortu, progressu, conversione Valachorum* und insbesondere *Brevis historica notitia,* knapp, aber eindeutig und systematisch in Gheorghe Șincais Vorwort zur von beiden Gelehrten abgefaßten Arbeit *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae* (Wien, 1780), sowie in der kollektiven Arbeit *Supplex Libellus Valachorum* (1790), zu deren Mitarbeitern auch Samuil Micu und Gheorghe Șincai zählten. Im wesentlichen behaupten sie, daß die Rumänen direkte Nachkommen der römischen Kolonisten sind, die von Trajan nach der Niederlage und „Ausrottung“ der Daker in dieser Provinz angesiedelt wurden. Folglich sind die Rumänen echte Romanen und die ältesten Bewohner auf dem Boden Transsilvaniens: als Aurelian die

römischen Truppen und die Administration in die Provinzen südlich der Donau zurückzog, blieb der größte Teil der Einwohner und beschäftigte sich auch in der Zeit der Völkerwanderung weiterhin mit Ackerbau. Siedlungsalter, Kontinuität und Latinität – dies sind die Hauptthesen des extremistischen Latinismus der Transsilvanischen Schule. Der sprachliche Latinismus sollte den historischen Latinismus ergänzen; diese Tendenz fand in der ersten – extremistischen – Phase bei der Einführung des lateinischen Alphabets ihren Niederschlag in der orthographischen Regeln: nicht systematisch in Samuil Micus *Carte de rogacioni* (1779; Gebetbuch) und systematisch in *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae*. Es mußte erklärt werden, weshalb die Rumänen eine mit slawischen Elementen durchsetzte Sprache sprechen und die kyrillische Schrift verwenden. Theoretisch wird dies auch im obenerwähnten Vorwort getan: der „Verfall" des rumänischen Lateins wäre durch die Einführung des Altslawischen als offizielle Sprache und der kyrillischen Schrift unter Alexandru I. (eine falsche These Dimitrie Cantemirs) zu erklären. Ebenfalls hier wird ein Programm zur „Gesundung" der rumänischen Sprache entworfen: Einführung des lateinischen Alphabets, etymologische Rechtschreibung (sie sollte den lateinischen Charakter der Sprache betonen), Aufgeben der slawischen Elemente und anderer Wörter nichtslawischer Herkunft auf Grund eines Lateinisch-rumänischen und Rumänisch-lateinischen Wörterbuchs, das nachher auszuarbeiten war (Samuil Micu war dann auch der Autor des *Dictionarium valachico–latinum,* der 1944 von L. Gáldi herausgegeben wurde). Die rumänische Sprache wurde gemäß den in *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae* dargelegten Gesetzen des Lautwandels aus dem klassischen Latein Abgeleitet. Viele dieser Thesen sind vom wissenschaftlichen Standpunkt richtig und werden auch heute noch von der rumänischen Sprachwissenschaft und von der Romanistik anerkannt.

Samuil Micu und Gheroghe Şincai gaben nach 1792 ihren extremistischen Latinismus der Sprache auf. In der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts wurde das Korrektiv P. Maiors und I. Budai-Deleanus, wonach die rumänische Sprache nicht aus dem klassischen, sondern aus dem Vulgärlatein abgeleitet wurde, wiederaufgenommen, und Timotei Cipariu, August Treboniu Laurian und Ioan C. Massim gelangten zu verstiegenen Ansichten.

Damit antizipierten wir auch einige Elemente des sprachlichen Latinismus aus der zweiten Etappe: P. Maior und I. Budai-Deleanu sind folglich für die Ableitung des Rumänischen aus dem klassischen Latein, hingegen ebenfalls für eine etymologische Orthographie. Samuil Micu und Gheorghe Şincai machen im folgenden dem Phonetismus weitgehende Zugeständnisse: S. Micu im 1801 gedruckten *Acathist* und Gh. Şincai in der 1805 erschienenen zweiten Ausgabe der *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae*. In historischer

Hinischt ist – außer der „Ausrottung" der Daker – die Rede von dem dakorömischen Volk (S. Micu) und verschiedenen dakischen Stämmen (Gh. Şincai), die in Dacia Traiana und den Randgebieten ansässig waren. Die obenerwähnten bedeutendsten Geschichtswerke der Koryphäen der Transsilvanischen Schule betonen die Kontinuität der Rumänen auf dakischem Territorium, die Notwendigkeit der Vereinigung der Rumänischen Länder in einem einzigen Staat, um Freiheit und Unabhängigkeit zu erringen. Und als eine Krönung dieser Bestrebungen ertönt am Schlusse des komischen Heldenepos *Ţiganiada* der Ruf Romândors: „Entweder in die Freiheit oder in den Tod!" Zugleich mit dem gemäßigten sprachlichen und historischen Latinismus tritt deshalb das Wachrufen des Nationalbewußtseins, die Notwendigkeit des Kampfes für Freiheit, Vereinigung und Unabhängigkeit der Nation – grundlegendes und fortgeschrittenstes Element der nationalen Ideologie in dieser Periode – in der Vordergrund.

Das fünfte, das letzte Kapitel der Arbeit – *Şcoala ardeleană şi iluminismul european* (Transsilvanische Schule und europäische Aufklärung) – beschäftigt sich in seinen vier Teilen mit den Beziehungen der Transsilvanischen Schule zum Josephinismus, zur deutschen, zur französischen und zu anderen Formen der europäischen Aufklärung. Auf Grund einer eingehenden Analyse akzentuieren wir sowohl die Originalität der Transsilvanischen Schule als auch den Einfluß der europäischen Ideen und die Parallelen zu den Aufklärungsformen in den Nachbarländern. Nachdem wir die Quintessenz des Josephinismus als juridisch-politische Ideologie in der Auffassung Josephs II., des Kanzlers Kaunitz, Rieggers oder Sonnenfels' erläutern, verfolgen wir die konkreten Beziehungen zwischen dem gemäßigten Flügel der Transsilvanischen Schule und dem Josephinismus als Ideologie und der auf dieser Ideologie basierenden Reformpolitik Josephs II. So wird der Beweis erbracht, daß außer der Rolle als Friedenstifter, die Ioan Piuariu-Molnar während des Aufstands von 1784 innegehabt hat, kein anderer Vertreter der Transsilvanischen Schule wirklich Anhänger des Josephinismus war. Dar Vertrauen zur Reformpolitik Josephs II., die Unterstützung bei der Realisierung der Reformen, insbesondere der Entwicklung des Unterrichts in der Muttersprache und der Verbreitung der wissenschaftlichen Kenntnisse entsprechen den Interessen der Rumänen, Unterdrückung und Rückständigkeit zu überwinden. Der eigentliche ideologische Aspekt des Josephinismus – die These, daß das Endziel durch die Anpassung des Habsburgerreichs an die neuen, die kapitalistischen Verhältnisse auf Grund der Reformen „von oben" und durch die Festigung des Vielvölkerstaates verwirklicht werden könne – ist dem von allen Repräsentanten der Transsilvanischen Schule verfolgten Endziel völlig entgegengesetzt; diese Aufklärer betrachten die Reformpolitik

Josephs II. bloß als eine Etappe im Hinblick auf den Kampf zur Schaffung des einheitlichen und freien Nationalstaates aller Rumänen. Das Bündnis der gemäßigten rumänischen Aufklärer mit dem Josephinismus war bloß eine Frage der Taktik. Dies ist auch das josephinische Element ihrer kulturell-ideologischen Auffassung und Tätigkeit.

Die Beziehung der Transsilvanischen Schule zur gemäßigten Aufklärung in Deutschalnd ist vielschichtiger und mußte deshalb ausführlicher behandelt werden (insbesondere die philosophischen Übersetzungen Samuil Micus). Samuil Micu kannte die Philosophie Christian Wolffs und popularisierte sie in der Variante Fr. Chr. Baumeisters, dessen Lehrbuch *(Elementa philosophiae recentioris usibus iuventutis scholasticae)* er mit äußersten Anstrengungen ins Rumänische übersetzt hat. Weiterhin wird gezeigt, daß es sich nicht um eine x-beliebige Übersetzung handelt. Der rumänische Gelehrte hat eine eigene, eine rationalistisch-empiristische Auffassung; für ihn hat die Vernunft eine methodologische Bedeutung; er vertraut den Sinnenswahrnehmungen vollauf, weshalb er bei der Übersetzung von Baumeisters *Logik* jene Stellen wegläßt, wo der Autor Vorbehalte gegenüber der Sinneserkenntnis formuliert, obwohl selbst Baumeister in der Frage der Wahrheit von Wolff in empiristischer Richtung abweicht, dabei J. Rambach, einem Schüler Thomasius, Folge leistet. Auch in der *Metaphysischen Lehre* übergeht er jene Stellen, wo er anderer Meinung ist; so steht er z. B. in der Frage der Raumdefinition auf dem Standpunkt Galileis und Newtons.

Unter dem Druck des Bischofs Bob machte er in einigen philosophischen Übersetzungen dem Klerikalismus Zugeständnisse. Wir beziehen uns auf die zwei 1800 erschienenen Bände (über das Naturrecht), wo er zur Übersetzung aus Baumeister Texte des Jesuiten Steinkellner, der völlig entgegengesetzte Ansichten vetritt, hinzufügt. Dies ist die Schattenseite von Samuil Micus philosophischen Übersetzungen; sie ist der Ausdruck seiner Abhängigkeit vom Bischof und ein Aspekt seiner Tätigkeit als Übersetzer verschiedener Kirchenbücher. Auch Gheorghe Şincai steht bei der Übersetzung von I. H. Helmuths Physik auf einem deistischen Standpunkt.

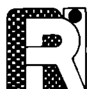
Ein bedeutendes Ereignis in der kollektiven Tätigkeit der rumänischen Aufklärer Transsilvaniens stellt die Gründung der Philosophischen Gesellschaft des Groß-Fürstentums Transsilvanien dar, deren Absicht es war, eine enzyklopädische Publikation zur Philosophie und Moral herauszubringen (wahrscheinlich nach dem Vorbild der französischen Enzyklopädisten, aber ideologisch eher nach dem der von Chr. Wolff herausgegebenen Zeitschrift *Acta eruditorum*).

Ein beträchtlicher Teil dieses Kapitels beschäftigt sich mit den Beziehungen der Transsilvanischen Schule zur französischen Belletristik und

Geschichte, insbesondere zur französischen Philosophie der Aufklärung: Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Diderot, Mably und Meslier. Wir beziehen und auf S. Micus Übersetzungen aus Claude Fleury und Marmontel *(Bélisaire)*, diejenigen I. Piuariu-Molnar aus Millot und P. Maiors Übertragung der *Abenteuer des Telemach* von Fénelon. Das bedeutendste Werk der rumänischen Aufklärung ist jedoch *Ţiganiada*, wo I. Budai-Deleanu Ideen der französischen Enzyklopädisten (Voltaire, Rousseau, Montesquieu u.a.) schöpferisch der eigenen Anschauung unterordnet. Der rumänische Dichter geht jedoch weiter als die fortgeschrittensten französischen Aufklärer: zur *Vernunft* müsse sich unbedingt die *Kraft*, „die die Ketten der Knechtschaft zerbricht", gesellen. Durch diese Überwindung der Aufklärungs-Positionen wird I. Budai-Deleanu ein Vorläufer der revolutionären Demokraten, ohne sie jedoch gekannt zu haben.

Der letzte Teil versucht weniger wichtige oder nur wahrscheinliche Einflüsse der europäischen Aufklärung vorzustellen. Dies trifft auf die Arbeit des Schweizers J. Lanjuinais *Le monarque accompli...* zu, die in der Bibliothek Gheorghe Lazărs aufgefunden wurde, die gallikanische Arbeit des Rheinländers Just. Febronius (N. von Hontheim), die P. Maior beeinflußte, die Geschichtswerke des Italieners Muratori (Gh. Şincai), die Satiren *Gli animali parlanti (Ţiganiada)*, die Übersetzungen D. Ţichindeals aus dem Werk des serbischen Aufklärers Dositej Obradović. Ebenfalls hier werden die polnischen Aufklärer erwähnt, die I. Budai-Deleanu vielleicht gelsen hat: J. Krasicki, St. Staszic und St. Trembecki; nachher einige bulgarische und tschechische (wie z.B. der Bulgare Paisii Hilendarski oder der Tscheche Procházka) Autoren, deren Werk und Wirken in manchen Hinsichten mit den Schriften Gherontie Cotores und Samuil Micus übereinstimmt. Damit ergänzten wir das Bild der Beziehungen der Transsilvanischen Schule als rumänische Aufklärungsbewegung zu den verschiedenen Formen der europäischen Aufklärung.

Tiparul executat sub comanda 40 620
Regia Autonomă a Imprimeriilor
Imprimeria CORESI
Piaţa Presei Libere, 1, Bucureşti
ROMÂNIA



Lei 1100

Cartea este o sinteză cuprinzătoare a ideologiei Şcolii ardelene: definirea locului şi rolului acestei mişcări de idei în istoria cultural-ideologică a Transilvaniei şi a întregii ţări; a raporturilor ei cu mişcarea de idei din fostul imperiu habsburgic şi din întreaga Europă.

O sinteză cuprinzătoare privită din punct de vedere sociologic, filosofic, istoric-literar şi ştiinţific. O lucrare monumentală, bogat documentată, pertinentă şi obiectivă, de o importanţă covârşitoare; o adevărată carte de referinţă. Ea se adresează deopotrivă cărturarilor şi publicului larg, dar mai ales elevilor, studenţilor şi profesorilor, pentru care este un instrument de lucru deosebit de preţios.